

فلسفة التقدّم

تأليف: راقب و. مارسيل
ترجمة: د. فالد المنصوري

فلسفة التقدم

جيمس

ديوى

بييرد

وفكرة التقدم الأمريكية

تأليف : دافيد و. مارشيل
ترجمة : د. خالد المنصوري

الناشر
مكتبة الانجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

محتويات الكتاب

صفحة	
٥	١ - الشكلية والانحلال والتقدم
٣٩	٢ - ميراث التقدم
٦٧	٣ - الحوار حول نظرية التطور
١٠٢	٤ - وليام جيمس : الخبرة والارتقائية
١٣٧	٥ - جون ديوى : المعيار التجريبي
١٧٨	٦ - شارلس بيرد : الحضارة فى أمريكا
٢٢٢	٧ - التقدم والخبرة والتاريخ
٢٣٣	٨ - ملاحظات

PROGRESS AND PRAGMATISM

by

David W. MARCELL

Copyright (C) 1974

by **David W. MARCELL**

الشكلية والانحلال والتقدم

فى فبراير ١٩١٠ أرسل هنرى آدمز نسخة من كتابه الذى صدر حديثا وقتذاك « رسالة الى معلمى التاريخ الأمريكين » الى صديقه القديم وزميله بجامعة هارفارد وليام جيمس . والكتاب دراسة تأملية واعية ومتصورة فى قانون الانحلال الكونى ، وكان صاحبه قد سبق له أن أرسله منذ بضعة شهور الى مجلة American Historical Review ولكن رئيس التحرير رأى أنه غير مناسب للنشر . وهنا فعل آدمز ما سبق له أن فعله مع رسالتيه Mont. Saint-Michel and Charters (١٩٠٤) و the Education of Henry Adams (١٩٠٧) اذ طبع كلا منهما على حسابه الخاص لأصدقائه . وبعث ببضع مئات من النسخ الى أصدقائه ، ولعله توقع أن تصله بعض رسائل شكر وتقدير . وكان الأمل يملأ عليه جوانحه الا أن وليام جيمس هو وحده الذى خرج على المجموع .

لقد كانت « رسالة » آدمز ورد جيمس هما آخر غزوة للصديقين فى مجال التاريخ ، أو فيما اسماه آدمز « هذه الغابة القديمة من الجهل » ، وخرجا كما دخلا وكل منهما ملتزم بطريق فلسفى مباين لطريق الآخر ويقوده فى اتجاه ميتافيزيقى مخالف . كان طريق آدمز يقوده الى الماضى ، الى الأمل الذى سناد فى القرن التاسع عشر فى الجمع بين العلوم التجريبية وبين الفلسفة الكونية ، فى نسق شامل يكفل اليقين العلمى لمنحنى التاريخ . وكان طريق جيمس يقوده الى المستقبل صوب التفسير البرجمائى الذى قدمه القرن العشرون لمعنى التقدم والخبرة التاريخية . ولقد كان الفهم التاريخى يقف فى عام ١٩١٠ عند مفترق الطرق كما كان يعرف آدمز وجيمس ، وكما كشفت آراؤهما المتبادلة .

لقد جمعت الصداقة بين هنرى آدمز ووليام جيمس أكثر من أربعين عاما ، واعتادا بفضل هذه المعرفة الوثيقة أن يتفقد كل منهما الآخر فيما يظنه افراطا مزاجيا وخطأ فلسفيا لدى صديقه . وتكشف رسائلهم المتبادلة عبر هذه الحقيقة عن تعاطف متصل وسخط متبادل . وحدث ذات مرة أن ألح آدمز الى ميا ظنه « احتقارا » من جانب جيمس حين قرأ كتابه « التعليم Education » . ويقال جيمس فى صراحة على الفور « إن كتابه « رسالة Letter » لم يؤثر فيه ولم يشد انتباهه على الإطلاق سوى ما تضمنه من ملح ومعلومات واسعة (١) . ومع هذا قضى جيمس وقتا طويلا منكبا على إعداد اجابة مطولة عميقة على « رسالة » . أما آدمز

الذى قرأ بعناية شديدة كتاب جيمس « مبادئ علم النفس » الصادر عام ١٩٠٢ (٢) وملق عليه ، فقد حزن حزنا شديدا حين علم نبأ وفاته ففى اغسطس . وكتب فى الشتاء التالى لهذا الحادث رسالة الى هنرى جيمس اخى ويليام جيمس معتذرا عن الابطاء فى الرد وقال « حزننت للخسارة التى ائت بفقدى له على نحو أعجز عن وصفه » (٣) ولقد كانت الصداقة التى جمعت بين آدمز وجيمس صداقة حقيقية وأساسية على الرغم من كل مظاهر الاختلاف ، أذ كان لكل منهما سبيله الخاصة بشأن قضايا الحتمية التاريخية وحرية الإرادة . وكانت رسائلهما بشأن « رسالة » آدمز نهاية ملائمة لاختلافهما الأساسى فى الراى والذى امتد طويلا ، ويرجع الى أيامهما الأولى حين عملا لأول عهدهما بالتدريس فى جامعة هارفارد .

تخرج آدمز فى جامعة هارفارد قبل جيمس بأربع سنوات ثم سافر الى لندن ليعمل سكرتيرا خاصا لآبيه ، ثم وزيرا مفوضا لأمريكا لدى إنجلترا عندما التحق جيمس بمدرسة لورنس العلمية فى هارفارد فى نهاية عام ١٨٦١ . وحالت أعوام الحرب والرحلات دون لقاء الاثنى حتى عام ١٨٧٠ عندما عاد آدمز الى كمبردج ليبدأ العمل أستاذا للتاريخ على مدى سبع سنوات . وبدأ الاثنان منذ نهاية هذا العام فى اللقاء على الغداء بانتظام فى الاجتماع الشهرى الذى يعقده «النادى» وهو اجتماع غير رسمى يضم أصدقاء الفت بينهما الاجتماعات الفكرية أو حياة العزوبة . وضم النادى شخصيات عديدة منها هنرى أخو وليام (وكان آدمز تربطه به صلة أوثق من صلته بوليام) واليقر وندل هولمز ووليام دين هولمز عالم القانون وجون فيسك وجون ك . جراى وفرانسيس بركمان وجيمس فورد رودس (٥) وفى عام ١٨٧٢ دعا شيارلس اليوس رئيس مجلس جامعة هارفارد جيمس للتدريس فى الفسيولوجيا والصحة لطلاب الجامعة ، وظل بها حتى استقال آدمز ليعود الى واشنطن ، ومنذ ذلك التاريخ بدأت أبحاثهم وسبلهم تتداخل مرارا وتكرارا . وبعد رحيل آدمز لم يلتق الاثنان الا لماما وفى المناسبات على الرغم من أن كلا منهما كان يكدر سعيه للقاء الآخر كلما باعدت بينهما مشقة السفر .

بيد أن البعاد لم يحل دون أن يكون كل منهما على صلة وبراىة بأعمال الآخر وانتاجه العلمى ، أو دون أن يتبادلا سويا خطابات تتضمن قدرا من النقد . ونذكر رسالة متبادلة بين الاثنى وفق هذه العادة يرجع تاريخها الى خمس سنوات بعد أن تترك آدمز جامعة هارفارد . وفى صيف ١٨٨٢ وخلال أعوام القبطية والسعادة التى سبقت الانتحار الالىم لزوجته آدمز ، كتب آدمز الى جيمس ردا على مقالتين كتبهما جيمس مؤخرا وقد استلقتا نظره واستحوذتا على اهتمامه : الأولى وعنوانها « عاطفة العقلانية Sentiment of Rationality »

وظهرت في مجلة Mind عام ١٨٧٦ والثانية وعنوانها « العقلانية والنشاط والايمان Rationality, Activity and Faith ونشرتها مجلة Princeton Review عام ١٨٨٢ (٦) وتضمنت المقتالتان مؤجزا لما شرع جيمس يروج له بتوسع فيما بعد في فلسفة البرجماتية . وكشف آدمز عن عدم ارتياحه ازاء نسبية التفكير الواقعي الجاف عند جيمس وهو الشعور الذي تزايد بمرور الايام .

يدفع جيمس في مقالتيه هاتين بأن العقلانية في الاساس ليست سوى « وظيفة عقلية طليقة لا يعوقها شيء » وأن العقل يستشعر راحة وهناء حين يصل الى حل حسي لمشكلة ما . ويستطرد جيمس ليرسم الخطوط العامة لنوع الكون الذي تتضمنه هذه النظرة العقلانية (٧) ، واذا كانت العقلانية شعورا بالاكتمال والكمال ، فإن عليها أن تقدم تأكيدا وضمانا بأن المستقبل لم يكن أبدا غريبا عن اليقين . بيد أن هذا الضمان يتراجع أمام تقبيد عملية العقلانية ، اذ ما أن يظن الناس أنهم حسنوا كل ما عاينوه من قضايا معقدة ووصلوا الى الحل النهائي فيها حتى تبرز من جديد « الرقبة » الى تفسير جديد » ويعانون ثانية مرض الدهشة الانطولوجية (٨) وهنا لا يكف العقل عن العمل في مثل هذه الظروف ، بل يواصل السير ايمانا بأن الخبرة التي سجلها وجزدها تتسق الى حد ما مع المستقبل . ويعنى هذا احيانا « الايمان بمستقبل ليس له أن يظهر الى الوجود بدون هذا الاخبار » . ويؤكد جيمس « ومن ثم هناك حالات يخلق الايمان تحقيقها (٩) ويقول جيمس أن الاخلاق لن يكون لها وجود الا في كون مفتوح طليق ويستجيبه للعقل الفردي المتأمل ، وهذا هو الكون الذي يراهن عليه جيمس . ويختم حديثه قائلا : « لابد وأن تتضمن الفلسفة الأخيرة مملكة أخرى أو عالما آخر تلوذ به الروح المخلوقة هربا من الشكوك وتغوص في ايمانها على مسؤوليتها هي . وكل مايمكن أن يحدث هنا هو فقط تحديد القضايا التي تدخل في نطاق الايمان » (١٠) .

لم يتأثر هنري آدمز بهذا الكلام . ذلك لأن الفلسفة القصوى عنده يتعين عليها أن تقدم الكثير ، أكثر من مجرد إثارة قضايا عميقة يمكن ولا يمكن أن يفعله عقل وايمان الفرد في وقت بذاته . وكان آنذاك قد فرغ من روايته « الديمقراطية » في عام ١٨٨٠ ومن حياة جون راندولف عام ١٨٨٢ كما كان قد فرغ من اعداد مسودة جزئين من كتابه الذي أصدره فيما بعد تحت عنوان « تاريخ الولايات المتحدة أثناء حكم جيفرسون وماديسون » هذا علاوة على عديد من المقالات التي تناول فيها موضوعات تاريخية .

وكان آدمز يؤمن بالتاريخ وبذور الفرد ، وهو أمر يعيند عن تقدير جيمس . وجدير بالذكر أن آدمز وهو مؤرخ علمي كان ايمانه يتزايد

بأن التاريخ له إطار شأنه شأن الفيزياء ويخضع لقوانين ثابتة وقوى متميزة يمكن قياسها وتحديدها . وذهب الى أن المؤرخ بحاجة الى فلسفة تنطوي على حس راسخ بميكانيكا الزمان ، وتفسير للقوانين التي حكمت مسار الماضي وسوف تحدد مسار المستقبل . وقد كتب لواحد من تلامذته السابقين وهو هنري كابوت لودج في عام ١٨٧٨ يقول له : « انك مالم تهتد الى أساس للايمان بمبادئ عامة ونظرية لتقدم الحضارة تقع خارج قضايا السياسة الوقتية وتسمو فوقها ، فانك لا محالة ستفكر وتعمل وفق مشيئة الرجل أو الرجال الذين تتطابق أهواؤك مع أهوائهم خلال الوقت الذي يحدث فيه هذا » (١١) .

ولم يكن آدمز بالإنسان الضعيف الذي يخضع لموقف فكري يدعو اليه انسان آخر . فبينما كان جيمس يصم الدعوة الى « الايمان بمبادئ عامة خارج قضايا السياسة الوقتية وتسمو فوقها » بأنها وهم وهراء ، كان آدمز يشجب فقدان النزاهة والمعايير الاخلاقية التي تتطلبها تلك المبادئ العامة ، ولهذا نراه في رده على مقالات جيمس يعبر عن استيائه ازاء رفض جيمس للحتمية التاريخية لصالح زعمه عن حرية الارادة . وبينما كان جيمس قادرا على الحياة في راحة داخل عالم متعدد قائم على الكثرة يتصف بالمرونة والالتزام بالقانون في وقت واحد ، عجز آدمز عن أن يحيا هذه الحياة . حقا كان الطرفان النقيضان مرفوضين عنده ، كما كان يؤمن بأن عالما قائما على الاثنين معا عالم باطل وزائف ، وكتب الى جيمس يقول له :

«أظن حسب فهمي لمعنى الايمان عندك . . أن نفس القضية القديمة قضية حرية الارادة تعود من جديد . حسنا . العقل يثبت أن الارادة عاجزة عن أن تكون حرة . وبالمثل فاذا كان كل مؤمن حسن ايمانه عارف لك بالجميل لما قلت فإن العالم قد تغير ويتعين علينا أن نحمد الله ، أن كان ثمة اله ، على أن تركنا عاجزين عن أن نقرر اذا ما كانت أفكارنا ، أن كانت لنا أفكار ، هي أفكارنا نحن أم أفكاره هو اننى ضيق الصدر بعبادة ابطال على نحو ما فعل كارليل - لقد تعادل الابطال في التاريخ ، والنتيجة أن لا شئ أكثر مما كان يمكن أن نبلغه بدونهم . . (١٢)

كانت مقالات جيمس ارهاضا لما أسماه بعد ذلك « ارادة الاعتقاد » وهو المنظور الفلسفي البرجماتي الذي يسلم بوجود كون فضفاض بئس ومتناقر أحيانا ، وأن تماسكه يرجع الى خبرة الانسان وغرضه مثلما يرجع الى وجود عامل خارجي فكلاهما سنوء . وحين كان لزاما على جيمس أن يختار ويفاضل بين نظرة جبرية واحدية عن الواقع وبين نظرة تعددية

لا جبرية فقد أثر الاخيرة على الاولى . فاللاجبرية تعنى حرية العقل
فى أن يختار ويخلق ويضيف جديدا الى جملة الموجودات . وقال : أن جوهر
الحياة انزاحة الذكية يكمن فى امكانية الخلق هذه . ونجد من بين الافكار
الاساسية فى برجماتية جيمس الفكرة القائلة أن عقل المرء قادر فى حدود
معينة على أن يخلق التاريخ من خلال اختياره هو . ولا ريب فى أن الشهرة
التي تحققت له كفيلسوف مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين
إنما مردها الى قدرته على صوغ نظريته تلك ودفاعه عنها .

وذهب آدمز الى أن البدائل لها دلالات مختلفة . فليس الاختيار هو هل ثمة
حرية فى تغيير فيض الزمان عن طريق انتقاء هذا الراى أم ذاك بل هو هل
يوجد وسط أو وراء هذا التشوش والخلط قدر من الانتظام الذى يمكن
معرفته والكشف عنه ، أو يوجد قانون أو قوانين يمكن للعقل البشرى أن
يكتشفها ويلتزم بها . وطبعى أن هذه القوانين سوف تشتمل على العمليات
الفكرية واختيارات العقل البشرى ، ومن ثم تقدم لنا اطارا لتفسير الماضى
وفهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل . وهذا هو السبب فى أن آدمز اتخذ
موقفا عنيفا ضد المذهب الارادى الذى دعا له جيمس . اعتاد آدمز أن يبحث
عن الوحدة وراء الكثرة فى الحياة ، وكان ينشر النظام والتآلف داخل
فيض أحداث الماضى والحاضر . وإذا كانت شهرة جيمس مردها مذهب
عن الاحتمية والكثرة فقد اشتهر آدمز بشوقه فى البحث عن الوحدة
والحل العقلانى الواحدى للتغير التاريخى وما يتضمنه من كثرة محيرة .

وبعد رسالة آدمز الى جيمس عام ١٨٨٢ استمر الصراع بين الاثنين على
مدى ثلاثين عاما تقريبا وبأسلوبهما الخاص حول مشكلات النظام
والتشوش ، الوحدة والكثرة ، الجبر وحرية الارادة ، واذ لم يتسن لهما
الاتفاق على حلول لهذه المشكلات الا انهما اتفقا على الاقل على تحديد ماهية
القضايا الفكرية الاساسية لعصرهما . وانتهى كل منهما فى ربيع عام
١٩١٠ الى نتائج خاضعة به : واتفقا على الاتفاق . وسطر كل منهما مجلدات
عن هذه المشكلات وصنع لنفسه اسما وحاز شهرة بفضل ما قدمه من
اجابات متميزة . وكانت رسالة آدمز ورد جيمس عليها كلمتهما الاخيرة
عن كل ما شغلها سنوات طويلا . ولم يعد ثمة شئ يقال اكثر مما قيل ،
على نحو ما عبر آدمز ، وكان الصمت افضل .

وسافر جيمس ثانية الى أوروبا فى أبريل فى محاولة من محاولاته اليائسة
بحثا عن الخلاص من الاكتئاب والذبحة الصدرية التى ألمت به وتفاقمت وازدادت
معاناته منها . وكان لا يفتأ يجد فى البحث عن ترياق يبرئه من تعبته وقلبه
المجهد . وساءت حالته الصحية وتفاقم مرض قلبه بعد أن أرهاق نفسه فى يوليو

١٨٩٨ قى تشلق أحد الجبال . ورفض جيمس الاستسلام واضطر الى أن يخيل نفسه الى المعاش عيام ١٩٠٧ ويعتزل العمل فى جامعة هارفارد . بيد أن انسحابه هذا لم يكن يعنى حياة الفراغ والكسل فقد عاود عام ١٩٠٨ القاء المحاضرات فى اكسفورد . ونشر فى العام التالى كتابه «عالم تعددى» وكتاب «معنى الصدق» وفى ربيع عام ١٩١٠ اشتد عليه المرض ولكنه قرر التماس العلاج فى حمامات نوهايم فى ألمانيا وأن يزور اخاه هنرى فى الطريق حيث كان يستشفى فى لندن (١٣)

وبينما كان جيمس فى لامب هاوس منتظرا حتى تتحسن حالة هنرى اكتشف نسخة من كتاب Mont-Saint-Michel and Charters التى كان آدمز قد أرسلها الى اخيه ولكنه أهمل إرسالها اليه (١٤) وقرا جيمس كتاب Education وكان سعيدا بقراءته . وتذكر أن يحضر معه فى أوروبا نسخة من كتابه Lettereto American teachers of History واحتفظ به ليقرأه فى نوهاغم . وتأثر كثيرا لقراءته كتاب مونت سانت ميشيل ، وكتب على الفور الى آدمز وكان وقتذاك فى باريس : «لا يسعنى الا أن أمتدحك وأطريك ، قرأت الكتاب من أوله الى آخره وأحسست به كأنه رسالة من انسان يطل مع فجر حياة عذبة منعشة ، ينعم بقوة غير عادية فى الأدب التاريخى على نحو لم أكتشفه من قبل ووجدته زاخرا بالمعلومات والمعارف . وبودى أن أعرف هذا المعين الذى نهلت منه . لقد تجاوزت الكثير من التفاصيل المعمارية ووجدت نفسى آمل لو أنك أعيت طبع العمل كله بكل ما يتضمنه من صور وتصميمات - وانى على يقين من أنه عمل سيكتب له الخلود والدوام - وهنا لن استشعر رغبة فى تجاوز أى شيء . » (١٥)

وسافر جيمس فى الربيع الى باريس ليستشير اخصائيا فى امراض القلب وزار آدمز خلال اقامته هناك . لم يكن قد قرا بعد «رسالة» ولم يقرأها الا بعد ذهابه الى نوهايم بعدة اسابيع . وكانت المياه المعدنية فى منتجعها بألمانيا هى المعين الذى استقى منه ردوده على تأملات صديقه الأخيرة عن التاريخ .

لقد كان كتاب آدمز «رسالة الى معلمى التاريخ الأمريكين» آخر محاولة استهدف بها تقديم تصور علمى شامل لحركة التاريخ . ويُمثل الكتاب ذروة سلسلة من الأبحاث التى بدأها فى مطلع التسعينات من القرن الماضى والتى افضت به الى كتابة رسالته الى رابطة التاريخ الأمريكية عام ١٨٩٤ . وكانت من مؤلفاته «اتجاه التاريخ the tendency of History» ثم كتاب Mont-Saint-Michel and Charters و«التعليم Education» وكتاب «قاعدة المرحلة مطبقة على التاريخ Rule of phase applied to History»

عام ١٩١٩ • وقال آدمز فى كتابه « اتجاه التاريخ » • • « أن أى علم يفترض تنابعا ضروريا للعلة والمعلول ، وأن ثمة قوة فى حالة حركة ولا يمكن أن تكون شيئا آخر غير ما هى عليه • ولا بد وأن يكون أى علم للتاريخ علما مطلقا ، شأنه شأن العلوم الأخرى ، ولا بد وأن يكون له يقين الرياضيات ، وهذا هو عين الطريق الذى بدأ يلتزم به المجتمع البشرى » (١٦) • وبدأ يسوق الأدلة مؤكدا استحالة بلوغ مثل هذا الطراز لعلم التاريخ ، بيد إنه فى كتابه « رسالة » حاول من جديد ما سبق أن زعم استحالة .

وظل هنرى آدمز زمنا طويلا يشعر بالاستياء لفشل المؤرخين فى الاستفادة من معطيات ومناهج العلم الحديث لتجديد مبحثهم • وقال فى كتابه Education « لا يزال التاريخ متخلفا عن العلوم التجريبية مائة عام » (١٧) ولم تكن المشكلة على مدى قرون طويلة مضت مشكلة حاسمة لأن قوى التغيير الاجتماعى لم تكن قد بلغت المستويات الحرجة من حيث الكثافة على النحو الذى شاهده القرن التاسع عشر • واليوم ونحن فى القرن العشرين حيث أسرار الطاقة النووية تبشر بأن تكون مصدرا جديدا مهولا للقوى المحركة التى يسيطر عليها الانسان ، أصبح من الأهمية بمكان للانسان أن يهتدى الى تفسير علمى موحد لقوى التاريخ • ولم تعد كل التفسيرات والآراء التاريخية الماضية ملائمة للعصر : أوجست كومت وشارلس دارون وشارلس لايل وهنرى باكل وهربرت سبنسر • إذ قدم كل هؤلاء تفسيرات اخفقت فى استيعاب وفهم دلالات الفيزياء الحديثة بالنسبة للتاريخ (١٨) ولقد ارتكزت أعظم نظريات القرن ١٩ على مسابقات وقياس بيولوجى أو ميكانيكى والتى أضحت بالية الآن • إن التفسير التاريخى الحديث لا بد وأن نستقيه من الفيزياء والرياضيات ، نظرا لأن هذين هما العلمان اللذان يقدمان لنا طاقة جديدة مهولة لصناعة التاريخ •

وجد آدمز ضالته لوضع مبادئ نظريته فى فرضين ذاعا فى القرن التاسع عشر ، وهما القانون الثانى للديناميكا الحرارية الذى قال به لورد كلفن (وليام فومبسون) ويعرف القانون أيضا باسم الانتروپى Entropy وقاعدة المرحلة التى قال بها جوزيا ويلارد جيبس (١٩) • ونلاحظ عندما نقرأ بحث « قاعدة المرحلة مطبقة على التاريخ » أن آدمز يماثل بين فكرة جيبس عن مراحل التوازن التى تمر بها المركبات الكيميائية - الصلابة والسيولة والبخار والكهرباء والاثيز إذا ما خضعت لضغوط ودرجات حرارة متباينة ، مع اختلاف الحجم ، وبين مراحل تركيز ونفاذ الطاقة فى التاريخ • فإذا كان تغير درجة حرارة وضغط الماء يحولها من حالة السيولة الى الحالة الغازية ، كذلك فإن التغيرات التى تطرأ على الفكر البشرى والمؤسسات الاجتماعية تحوّل التاريخ الى وضع يمكن قياسه وتحديده : « طبقا لقاعدة المراحل » • فإننا إذا ما اعتبرنا فكر الانسان جوهرًا يمر عبر سلسلة من المراحل التاريخية ، فإنه - حسب

مانفترض - يماثل الماء ويمر من مرحلة الى أخرى عبر سلسلة من النقياط الحرجة التي تحددها عوامل ثلاثة هي الجذب والمجلة والحجم للوصول الى كل حالة من حالات تغير التوازن « (٢٠) بل أن آدمز سار الى أبعد من هذا كثيرا وحاول رسم مسار عجلة المراحل المتغيرة في مسننسان التاريخ وكيف تتهدد التفكير ذاته بالوصول الى « حافة امكاناته في عام ١٩٢١ » (٢١) . فالهندسة تزيد حجم الفكر العامل وفق قانون المربعسات المعكوسة وتدفع الانسان الى نقطة بعيدة حيث يصبح التوازن غير ممكن فيزيائيا ومن ثم يتهددنا انتشار التشوش الكوني .

وثمة فرض اساسي ترتكز عليه « قاعدة المراحل » وهو أن الفكر شأنه شأن الكهرباء أو الجاذبية يمثل صورة من صور الطاقة . ومن ثم فإنه يعمل وفق قوانين طبيعية ثابتة لا تتغير . وإذا صح هذا فإن مهمة المؤرخ تصبح بسيطة جدا : فكل ما يحتاج اليه الآن هو استيعاب مبادئ وبدهيات فيزيائية محددة ويطبقها على التاريخ . وهكذا تنتهي وظيفة المؤرخ بمعنى من المعاني . اذ يقف مكانه عالم الفيزياء ، وهو مايعنى أيضا أن يخضع الفن للعلم . « ان كل ما يبدو استثناء في ظاهرة ما انسانا كان أم اشعاعا سوف يدخل ان أجلا أو عاجلا نطاق الفيزياء » (٢٢) ونرى آدمز في كتابه « رسالة » يستبدل لوحة ألوان الشان بشريحة عالم الفيزياء .

وجدير بالذكر أن المبدأ الفيزيائي الأساسي الذي يستند اليه آدمز في كتابه « رسالة » هو القانون الثاني للديناميكا الحرارية أو الانتروبي الذي قال به لورد كالفن والذي اكتشفه عام ١٨٥٢ ولكن آدمز اكتشفه أو عرفه قبل نهاية القرن ١٩ بقليل (٢٣) وفهم آدمز القانون بمعنى أن كمية الطاقة الثابتة التي بدأ بها الكون تتبدد مع كل عملية يتم فيها جهد فيزيائي أو عقلي في الكون - اذا سلمنا بالكون كان أشبه بصندوق مغلق مصمت لا ينفذ منه شيء - فإن القوى العالية من الطاقة تنزع الى السقوط الى تحت ... وهذه عملية لا نعرف لها حدا (٢٤) وإذا كان التحلل أو الانحلال كما يسميه آدمز قد بدأ فإن الكون قد انتقل من الحرارة البدائية والحركة الأولية الى البرودة والجمود وإلى موضع نهائي يستقر فيه في مكان ما عند درجة ٢٧٣° سنتيجراد تحت الصفر . ولا بد وأن تخضع الحياة بكل مظاهرها والمجتمع والتاريخ لهذا التبدد الثابت المتسارع للحرارة والطاقة . فسوف تتكثف الشمس وتذوى وسوف تبرد النجوم ويخيم ليل أبدى . وسوف تأتي نهاية الكون حتما طبقا لقانون الانتروبي .

وشاء آدمز أن يدعم رأيه هذا فسرده عديدا من الآراء السائدة في عصره لعلماء ثقات في الفيزياء والرياضيات والفلسفة الطبيعية والجيولوجيا والانتروبولوجيا ، وكلهم يؤكدون أن الطاقة الكونية تنفذ وتتبدد بمعدل سرعة

متزايدة . بيد أن هذا الاستفتاء العلمى أغفله دارسو المجتمع وبخاصة
فى الولايات المتحدة الأمريكية (٢٥) واعتبر آدمز هذا خطأ لا يغتفر . « اذا كان
الكون كله فى كل ضرب من ضروب طاقته عضوية أم غير عضوية ، انسانية
أم الهية ، يجب أن نعالجه كساعة تتناقص دقاتها رويدا رويدا فان من
العسير أن يفغل المجتمع هذه الحقيقة لقد جعلت الديناميكا
الحرارية الكون مكانا ضيقا بصورة تشير الفزع » (٢٦) ويبدو أن المؤرخين بوجه
خاص عمدوا الى معارضة ومقاومة الانتروپى وكل ما تضمنته من دلالات .
لقد ألف اساتذة التاريخ نظرية قديمة بالية عن التقدم تلتزم بأراء داروين
أو كومت أو سبنسر أو المثالية الالمانية ، وآثر أولئك الاساتذة رفض نظرية
الانتروپى من أجل العاطفة . واستهدف آدمز هز رفاقه المؤرخين وأخراجهم
من حالة الرضى الذاتية واجبارهم على وضع نظرية الانتروپى موضع الاعتبار
فى نظرياتهم ومذاهبهم (٢٧) .

وتضمن كتاب « رسالة » رؤيا عن التاريخ تناولت بصورة منهجية الفروض
الاساسية لدى المؤرخين الأمريكيين فى عام ١٩١٠ ووضعتها تحت عناوين
جامعة . وانقلبت الأوضاع ووجدنا أحدث التطورات وأكثرها تقدما فى
مجال الفكر والمجتمع تصبح تحت قانون الانحلال أحدث وأقوى اسهامات
تصل بنا الى الفناء الأخير الذى هو مآل كل شئ . وبدلا من أن تكون
الحضارة ذاتها تعبيرا عن ذروة الحركة الصاعدة للتاريخ اذا بها أحدث صورة
لتبدد ونفاد الطاقة . وكذلك الحال بالنسبة للإنسان وأعماله وأرادته
وعقله . وإذا كان الإنسان هو آخر ما ظهر فى سلسلة الخلق فان هذا لايعنى
أنه أرقاها وأسمى نتاج لغائية الكون ، بل يعنى ببساطة أنه « أحدث » ومن
ثم (أدنى) صورة من صور الانحلال الكونى . وكلما كانت إنجازاته أكثر
قوة وتشديدا كلما انطوت على دلالات أكثر انحلالية . وأصبح كل ما ينظر
اليه الراى العام متفاخرا - صناعة أو تكنولوجيا أو علم أو فن - شاهدا
على المصير الحتمى الذى ستؤول اليه طاقة الإنسان . وعكست نظرية
آدمز عن الانحلال الاتجاه الاساسى للرأى التاريخى المعاصر وجعلت التقدم
حركة ضد ذاته : فالصمت والموت هما الجزاء الاقصى والأخير لجهود
الانسانية . وكان كتاب آدمز « رسالة » خير بينة على العقيدة المفعمة
بالبهجة وهى عقيدة التقدم التطورى .

لقد كان النقد المطول الذى قدمه آدمز موجها أساسا ضد نظرية
التطور الداروينية والتفسيرات الارتقائية عن الانتخاب الطبيعى . كان
داروين وشارحوه يؤمنون بأن الطاقة الكونية ثابتة وانها لا تبنى أبدا . وآمنوا
بصواب القانون الأول القديم فى الديناميكا الحرارية . بيد أن القانون الأحدث
وهو قانون الانتروپى طبق على الطبيعة العضوية وغير العضوية ، وكلاهما

يكشف عن اتجاه نخسو فناء الطاقة . وإذا كان التطور على ضوَاب في بعض الحسالات العائسة ، إلا أنه يسلم بعديد من الاستثناءات في قانونه ، وأكثر منن هذا أنه يسلم (وهذه مسألة حاسمة) بأن « الطبيعة لا تكشف عن أى وسيلة للاحتفاظ بالطاقة التي تبددها » . وإذا كان التطور صحيحا على المستوى الكونى فان على المؤمن بنظرية التطور أن يبرهن على أن « الإنسان وحده هو الذى يتمتع بالقدرة الخارقة على أن يعكس بوعى عملية الطبيعة ، ويزيد من طاقتها المستنفدة بما فى ذلك طاقتة هو لتصل الى كثافة عالية . معنى هذا أن على الإنسان أن تتوفر له قدرة خارقة لقلب عملية فناء الطاقة الكامنة فى نشاطات الطبيعة وتحويلها الى مكسها . » وبدون هذا فان الإنسان قد يكون أى شىء إلا أن يزعم أنه قوة حافظة لطاقة الطبيعة وأن كل ممارسة لارادته وعبقريته إنما تفضى الى مزيد من تبديد الطاقة . ان استخدام الإنسان لمصادر الثروة الطبيعية وتغييره للبيئة وابتكاراته وحيله التي تستهدف توفير جهد العمل (ولكنه تبديد للطاقة) كل هذا دليل على أن الإنسان من وجهة نظر عالم الفيزياء ليس له من عمل كقوة طبيعية واعية إلا تبديد أو انحلال الطاقة (٢٨) . وهكذا نجد منطق الانحلال يقلب كل فروض نظرية التطور راسا على عقب بالنسبة لنظرتها وتقييمها للتاريخ .

وضح هذا القلب بوجه خاص عندما تناول وظيفة ونتاج الفكر البشرى . كان أكثر التطوريين ينظرون الى قدرات مخ الإنسان باعتبارها الاستجابة الأكثر تقدما - الأرقى - التي بلغها الخلق العضوى فى مجال البيئة الطبيعية . ولكن إذا كان الفكر ، كما أكد التطوريون ، نتاجا طبيعيا وغير مستقل عن قوانين تطور المادة والحركة فانه أيضا خاضع لنفس قواعد الانحلال (وضعف وفناء كل طاقات الطبيعة تدريجيا » (٢٩) وإذا كان الفكر طاقة فانه يمثل أيضا تقدما عسريا ذا قيمة منجطة بالقياس الى غريزة كامنة أو قدرة بدائية على العمل . وهكذا شن آدمز هجومه حتى على مستوى العقل والذكاء وأقدس مقدسات العصر التقدمى . وأثمر هذا كله سخرية فريدة : « منذ بدء الفلسفة والدين تعلم المفكر عن طريق عملية التفكير المجردة أن يسلم بأن عقله أرقى طاقة الطبيعة ولا بد وأن يخضع العقل كقوة لقوانين القوى ، كما يجب باعتباره طاقة أن يقنع بالقدر المحدود من الحرية الذى تسمح به قوانين الطاقة ، ويجب فى كل الأحوال أن يخضع لضرورة الانحلال النهائية والاساسية . ويصدق نفس القانون على الإرادة ذاتها » (٣٠) . بل ان اكتشاف القانون الثانى للديناميكا الحرارية وتطبيقه على التساريف يمثل أحدث الأعمال ومن ثم أكثرها انحلالا ، ولم تكن كل جهود آدمز الفكرية ، كما كان يعرف هو ويقدر ، شىئا آخر سوى مزيد من تبديد طاقة ذاوية .

تضمن كل هذا عنصرا من شخصية آدمز المكتتبة المتشائمة وظروف حياته « سخرية وسخف » وانه استهزاء بكل من أخذ العلم والنزعة العلمية وكأنها المتهاوية ، حتى أن أحد النقاد رفض كتاب « رسالة » وأصفا إياه بأنه الف باء المعرفة الحديثة . وكان هناك على وجه اليقين جانب ضار في دحض آدمز للاتجاه التاريخي السائد في عصره . لقد أخذ آدمز رؤيا تنبؤية مألوفة سبق أن صيغت بعبارات الايمان بالآخرة في العقيدة المسيحية وترجمها الى صيغة جديدة مستخدما الاصطلاحات الشكلية للعلم الحديث . وهكذا وجه ضربة واحدة الى كل من النزعة الاطلاقية التقليدية والى النزعة التجريبية الحديثة (٣١) .

ومع هذا فان مزاج آدمز الساخر ورغبته في توجيه صدمة للبرجوازية لم يكشفها في النهاية عما اذا كان كتاب « رسالة » ليس في الحقيقة الادعابة . وعلى العكس من ذلك فان النقطة الأساسية هي ان آدمز حينما اتجه الى العلم والتاريخ بحثا عن مبدأ موحد لفهم وتفسير الكون ، لم يفض هذا كله الا الى ما تضمنه كتاب « رسالة » . وسواء أكان كتابه دعابة أم لا فان آدمز كان على وجه اليقين يتوقع من الناس أن تأخذ كتابه مأخذ الجد .

عجز آدمز في الحقيقة عن مقاومة رغبته في وضع تاريخ البشرية في إطار كوني ذلك لأنه لم يكن يستطيع تصويره كشيء له معنى الا في هذا الإطار . بيد أن تحول التاريخ الى انحلال ونكوص لم يكن أمرا عرضيا بالنسبة للإطار العام على عكس ما أراده آدمز . ولقد وضحت فطرة آدمز الانحلالية في كتابه . وسبق أن بين وليام جوردي كيف أن آدمز في كتابه « رسالة » فضل ضربا من النظريات السائدة لتلائم ميوله ونزعاته (٣٢) . ولكن آدمز حرص على أن يعطى انطباع التصوير القياسي لحقائق الحبيسة اللفظة ، واذا حدث وتهاون الانسان وأوهامه عن التقدم ، فلن نجد لدى آدمز شيئا يفعله . ومن ثم فهو تدمير لكل محاولات الآخرين للإصلاح لو كان في استطاعتهم ذلك ، ولقد تحداهم كتاب « رسالة » أن يحاولوا ذلك .

ومن ثم كان من الملائم تماما أن يمضي بعض الوقت حتى ينشق عن نفسه وليام جيمس ، ذلك لأن جيمس كان يتمتع بشهرة واسعة عن جرائه الفكرية . وكان رد فعله ، كما هو متوقع ، نقديا لأعلى مستوى ، ولا ريب في أن آدمز كان يعرف مقدما مواضع النقد التي سيشن ضدها جيمس هجوميه ، ذلك ان التصور الرمزي للكون كصندوق له حواف وحدود ثابتة ومقدرة مقدما ، وقلب ارادة الانسان وعقله وتحويلهما الى شيء أشبه بآلة شيطانية ، هدفهما الدمار الذاتي في النهاية ، والزعم بأن المورخ (أو أي إنسان آخر) يمكنه استدلال بداية ونهاية ، الكون من خيرة صغيرة ثم يرسم منحنى جبريا مطلقا بين الاثنين . كسبل هسليده النقاط سبق أن دبح جيمس بحوثا برجماتية المنهج لدحضها . وجدير بالذكر أن كتاب

فى التاريخ . لقد صورت برجمانية جيمس الكون كخبرة يدركها الافراد
وانه كون مفتوح طليق ، وحيوى ، يدعى لجهد الانسان وطاقته وان ايا منهما
ليس مضيره الانهيار أو الفناء . ولكن اذا كان الزمان والطاقة مصيرهما
الفناء بالضرورة فانهما ليسا كذلك عند جيمس ، وقد اقنع نفسه بحجة بينة .
اصابت جوهر القضية التى يعالجها كتاب « رسالة » وماجم تصور آدمز
لمعنى التاريخ ذاته .

واذا سلمنا بأن حكمة العلم الحديث تقبل مؤقتا نظرية الانحلال الكونى فسان
جيمس قد قصر ملاحظاته على « بعض القسمات المميزة للاتجاه الاحصائى
عن الطاقة » . فالنظريات التى تحدثنا عن بداية ونهاية الزمان هى فى جوهرها ،
ومهما بدت علمية ورائجة ، مجرد انماط وطرز واتفاق متواضع عليه .
ولم يناقش جيمس مسألة ما اذا كان آدمز يمثل بدقة علماء الطبيعة . وانما
ما طرحه للنقاش هو : ما معنى كل هذا بالنسبة للانسان ، وما معنى التاريخ
كانحلال فى ضوء خبرة الانسان . ولعل جيمس هو خير من يعبر عن
رأيه :

لنبدا أولا بأن كمية الطاقة الكونية التى ننفقها لشراء قدر من الواقع
نراه بشريا أمرا ثميناً ، يبدو لى مسألة ثانوية بالقياس الى مسألة التاريخ
والتقدم . ان بعض تنظيمات المادة على نفس مستوى الطاقة تكون من وجهة
نظر تقييم الانسان تنظيمات أسمى بينما يكون غيرها أدنى وأقل مرتبة . وقد
يكشف مخ الدينامصور فيزيائياً عن قدر من تبادل الطاقة الكثيف يعادل مخ
الانسان ، ولكنه لا يستطيع أن يفعل الا شيئاً نافها لا سبيل الى تقديره ،
اذ انه كقوة حاكمة عاجز عن أن يفعل شيئاً آخر سوى تحريك عضلات
الدينامصور بينما مخ الانسان يحرك عضلات أدق بكثير ، كما انه قادر بصورة
غير مباشرة وبلاستعانة بهذه العضلات على أن يصدر احكاما ويضع الفروض
ويؤلف الكتب ويصف الجمال الخ ويوجه طاقة الشمس
الداوية فى قنوات ما كانت لتدخلها بدونه ، أى باختصار : ان يصنع التاريخ ،
ولهذا فان مخ الانسان وعضلاته تعتبر من وجهة نظر المؤرخ أهم موضع
لتبادل الطاقة .

ان « القانون الثانى » لا يلائم (التاريخ) على الاطلاق - الا اذا كان
يضع نهاية للتاريخ - ذلك لأن التاريخ هو مسار الأحداث والأمور قبل
هذه النهاية . وكل ما يقوله هذا القانون الثانى هو ضرورة الافادة به بين
الحد الأقصى البدائى والحد الأدنى النهائى للاختلاف فى مستوى الطاقة .
ومثلما يفرغ خزان الرى العظيم ماءه فان المسألة كلها بالنسبة لنا هى بيان

توزيع آثاره والجداول التى تفضى اليه . ونحن نعرف أن عمليات المنه البشرية هى أهم جدول . ومع هذا فإن ملء هذه الجداول يكون زهيدا اذا ما اشتريناه مقابل انفاق كل الكمية لقاء قدر ضئيل من التيار الزاخر الذى يفيض اليها . كذلك الحال بالنسبة للمؤسسات البشرية - فان قيمتها لا علاقة لها برصيد الطاقة - اذ أن المسألة كلها هى صورة الطاقة التى تفيض داخلها . وعلى الرغم من أن الحالة النهائية للكون قد تكون فناء حيويا ونفسيا الا ان الفيزياء لا تتضمن شيئا يتدخل مع الفرض القائل بأن الحالة قبـسل الأخيرة قد تكون هى العصر الألفى - او بعبارة أخرى حالة يكون فيها أقل فارق فى مستوى الطاقة اللازم لتسييرها فى قنوات لتحقيق أكبر قدر من السعادة والوعى . خلاصة القول أن النبض الأخير فى حياة الكون قد يكون : اننى سعيد وكامل بحيث لا اطلب المزيد . انك لا تصدق هذا ولا أقول لك أن هذا ما أعتقد . بيد اننى لا أجد فى الطاقة Energetik ما يتعارض مع امكانية حدوث ذلك . ويبدو لى انك لا تمايز بين كم الطاقة وبين توزيعها ، ولكنك تعالجهما وكأنهما مسألة واحدة .

نعم . انه لشيء جميل للمخ بعد ثمانية عشر حماما فى حمامات نوهام - ولهذا فأننى لن أسطر سطرا واحدا ولن أسالك ردا . ولكن اذا عجزت عن هذا فلعلك تسر اذا قلت لك اننى ربما لن أرد . كم كان جميلا فى باريس أن أسمع صوتك الذى لم يتغير ولم يتحلل بعد سنوات طويلة من فناء الطاقة الشمسية . (٣٣)

وبعد يومين كان جيمس يجلس ثانية الى مكتبه ليكتب رسالة الى آدمز .

« صورة أخرى لما أعنيه : سامة الكون تخفت وتتباطأ تدريجيا ولكن العقارب تتحرك . والطاقة التى تمتصها العقارب وما تبذله من جهد ميكانيكى هى الطاقة ذاتها يوما بعد يوم . والناريخ الذى تسجله العقارب لا علاقة له بكم الجهد المبذول منها ، ولكنه يتبع دلالة الأرقام المكتوبة على الميناء ، فاذا ما تحركت العقارب من صفر الى ١٢ فثمة « تقدم » ، واذا كانت الحركة من ١٢ الى صفر فثمة « انحلال » الخ الخ .

و - ج - (٣٤)

تجنب آدمز تحدى جيمس . وأرسل اليه ردا فى ٢٠ يونيو من باريس يقول فيه أنه لم يكن هو « المثير للمشكلات » بل المفكرين والعلماء الواردة أسماؤهم فى « رسالة » ولن ينهض أى منهم ردا على المضامين بعيدة المدى التى ارتأها آدمز فى نظراتهم عن التاريخ . وقال : انه هو نفسه « لم يكن يؤكد او ينفى شيئا » . حقا :

(م ٢ - فلسفة التقدم)

« لم يكن لى أبدا رأى خاص أو حاولت إصدار حكم . لقد تعقبت بقلب وجل الفيلسوف الطائر محاولا تبين رأيه الذى قد اهتدى به فى خطواتى ، وانها مهمة مجهدة كما اعرف . ذلك أن فيلسوفى يعدو كما يعدو الأرنب حين أجد بحثا عن جحره . وأنكر أنه أعرب يوما ما عن رأى خاص به . وأخفى ذيله وأتيت كطالب تغلب عليه روح الحب والطهر الأخلاقى بسد اننى أراهم يعدون بعيدا حتى أظلم الميدان وأصبحت وحيدا أنثر هنا وهناك جزرا ولفتا - أو أى شئ آخر - لأغريهم بالعودة ثانية » (٣٥) .

لم ينتج عن هذا كله سوى تعليق واحد وأخير صدر عن جيمس يعبر فيه عن رأيه الذى حاول توضيحه فى خطابه المؤرخ فى ١٧ يونيو :

تسلمت توا رسالتك المؤرخة فى العشرين من الشهر ، وقد أثلجت صدرى بروحها الوديدة وخضوعها السلبي للرأى الفلسفى ، تحاشيت تماما الادعاء بأن لك رأيا خاصا ، وهذه السبيل تثير الضيق والجنون ! ، وانك لتفرينى بأن أقدم لك توضيحا آخر - (عن المكبس الهيدرولىكى) . لنتصور أن هذا الترتيب للفلات الموجودة فى مسار الجدول يرمز لآلة الحياة البشرية وتعمل الآلة وتسمع دقاتها متتابعة طالما الجدول يجرى ومهما كان حجم الماء فيه قليلا (وهو ما يرمز لتناقص الطاقة الكونية) . أما عن قيمة هذا العمل ، وهو شأن التاريخ أيضا ، فان هذا يكون رهنا باستخدامات المياه فى البيت الذى يستعمل المضخة (٣٦) .

حقيقة الأمر أن جيمس يقول أن كتاب « رسالة » وبينته العلمية لا يزالان يسمحان للتاريخ بالافلات ، ذلك أن آدمز فى كل جهوده من أجل ضمان حركة الكون والامساك بها لم يضع حتى التاريخ فى المقام الأول . هذا بينما كان جيمس يرى أن التاريخ فى جوهره مسألة انسانية ، وإذا كان الكون يبدد طاقته ، فان ما يعنى الناس هو السؤال عما حدث قبل أن تفنى الطاقة التى كانت تدعم الحياة البشرية - وهى التاريخ الحقيقى . ولكن كتاب « الرسالة » لم يقدم سوى دليل على أن الحياة البشرية قد تحللت وأن هذا قد حدث داخل نسق تبدد جزء منه فيما يبدو . ولكننا لا نجد برهانا على أن كل شئ داخل هذا النسق قد تأثر بعملية التبدد هذه . أما القول بأن الفكر يمثل أحدث صورة للتحلل فانه جاء نتيجة زعم ، لا برهان عليه بأن كل شئ فى الكون يخضع لقانون الانتروپى : ولن نجد فى الشواهد الواردة ما يؤكد صواب النتائج التى انتهى إليها آدمز .

ولكن أكثر من هذا أن جيمس اقترح نهجا لفهم التاريخ يختلف تماما عن

تصور آدمز بهدف وضعه في معسكر فلسفي مختلف كلية . أن كتاب « رسالة » يتضمن مفهوما اطلاقيا عن التاريخ : التاريخ هو الجماع القانوني لكل ما حدث في الكون . وأعترف جيمس بأن ليس لديه الكثير ليقوله في هذا الصدد . وتتسم نظرتة بالتواضع الشديد : التاريخ هو كل ما يستطيع المرء أن يعرفه عن الماضي وله أهمية ودلالة في ضوء الخبرة البشرية . وكان آدمز يقرأ التاريخ من خلال نظارته هو ولكن عدساتها كانت تحدث انكسارا ضوئيا وفق الطريقة التقليدية ، ومن ثم قرأ التاريخ باعتباره قصة مخطط عظيم يحدد في النهاية كل ما في داخله . ولكن جيمس على العكس من ذلك قرأ التاريخ باعتباره مفكرا برجماتيا : التاريخ هو الحس أو خبرة الماضي في تأثيرها على الحاضر وتفيض الى المستقبل .

وحسب تعريف جيمس لمعنى التاريخ فإن الدلالات القيمة للتاريخ تتحدد وفقا لما يراه أي جيل من الأجيال ، أو أي ثقافة ، أو أي مؤرخ فرد . فالقيمة التاريخية ليست شيئا كامنا أصيلا في عملية مرور الزمن ذاتها، بل فيما يراه الإنسان أمرا قيما ذا دلالة لما حدث أو لما فهم الناس أنه حدث في التاريخ . ويفيد جيمس ضمنا أن أساس هذا التقييم مرده الى الباحث وأن معاييرها يمكن أن تتغير وفقا لهدف البحث ، وهكذا أضيف احساس الإنسان بالقيمة الى العالم الذي يقع في اطار خبرته ، فهم لا يقتصر على الانعكاس السلبي للعالم . وكتب جيمس الى صديق له قبل عام من قراءة كتاب « رسالة » يقول له : « أعتقد أن جوهر كل المعرفة الحدسية Anschauung عندى . . هو الاعتقاد أن ثمة شيء ما له اثره في الكون وأن الجودة أمر حقيقى واقعى » (٣٧) ويفيد رد فعله على كتاب « رسالة » أن احساسه من التاريخ أنه قد يكون أي شيء الا أن يكون انحلالا ضروريا .

ونظرا لأن التاريخ هو ما حدث قبل « ذلك الحد الأدنى الأخير لمستوى الطاقة » ونظرا لأن « الجودة أمر واقعى » فقد استطاع جيمس أن يؤمن بإمكانية البشر في تطوير ظروفهم خلال الزمن أي يؤمن بواقعية التقدم التاريخي . وإذا كان الفكر والنشاط الانسانيين قد حدثا في كون ماله الانحلال أخير الأمر فسوف يكون لهما معنى وتأثير حقيقيين في اطار حدود الزمان البشرى والاحساس الزمنى ، أن منح الإنسان ، كما ذهب جيمس ، هو صانع التاريخ . وقد صنعه على مستويين من المعنى : فهو سبب النشاط أولا ثم أدرك هذا النشاط ثانيا واستوعبه وقومه . ولهذا وضع جيمس كلمتى « تقدم » و « انحلال » بين قوسين في المسودة الأولى لرسالته المؤرخة في ١٧ يونيو ليعين أن الكلمتين تعبير وصفي عن أحداث وقعت في الزمان بفعل رجال كانت اهتماماتهم أو توقعاتهم متفقة أو غير متفقة مع تقييمهم لتلك الأحداث

ومشاركتهم فيها . لقد تحرك عقربا الساعة فوق الميناء ولكن الناس قرأوا الساعة وفق اهتماماتهم ، وساعدوا عقارب الساعة على الحركة أيضا . وأشار كذلك فى المسودة الثانية للخطاب الى أن قيمة العمل الذى تقوم به المضخة رهن « باستخدامات المياه المتدفقة داخل البيت الذى يفيد منها» . وكان جيمس فى كلتا الحالتين يؤكد أن التاريخ لا يحدد بطبيعته الذاتية مامعنى الزمن أو دلالاته ، وإنما أمر هذا رهن بالانسان . اذ التقدم أو الانحلال قد يكون واقعا ولكن واقعيتهما صفة منسوبة اليهما . ان التاريخ لايعنى بالضرورة أيهما .

بيد أن التاريخ يعنى بكل تأكيد أن جهد الانسان واراادته يمكن أن يكونا عوامل سببية حقيقية فى مسار الأحداث . وجدير بالذكر أنه منذ صدور « ارادة الاعتقاد » عام ١٨٩٧ وجيمس يعمل على صوغ احكام ما أسماه « شرعية الايمان الارادى » وحق الافراد فى أن ينتقوا من الخبرة الأفكار التى يرون امكانية صدقها وأن يختاروا العمل وفقها ومن ثم الاستعانة بالعمل لخلق صدقها . وأكد جيمس وجود حالات يكون مسار الأحداث فيها غير محدد مسبقا، وأن الاعتقاد بإمكانيةالصدق يساعد على تحقق الأحداث فثمة اوقات يكون فيها «الايمان بواقع عاملا مساعدا على خلقالواقع» (٣٨) . وذهب جيمس الى أن فيض الزمان وتدفقه يعطى فرصة لتدخل اختيار الانسان واعتقاده على نحو يؤدي الى تغيير المستقبل بطريقة مرضية معنويا وبينما كان جيمس حريصا على بيان أن ثمة حدودا واقعية لحرية اعتقاد الناس (الاختيارات الحية) فقد أوضح أنه داخل هذه الحدود توجد فسحة للاختيار والعمل ومن ثم لخلق جديد من الحقائق المرغوب فيها — معنى هذا أن التاريخ يمكن تغييره وجعله أكثر ارضاء للناس بالفكر وبالارادة وبالعمل .

ومن الأهمية بمكان أيضا بيان فهم جيمس لطبيعة ووظيفة الفكر وعملية التصور ذاتها وأنه فى هذا يقف على النقيض من نزعة آدمز العلمية . يتفق جيمس على أن الفكر ، شأنه شأن أى جهد بدنى آخر ، يمكن اعتباره صورة من نفاذ الطاقة ، ولكنه انكر بشدة أن الفكر يتم وفق تلك القوانين المحددة التى تماثل قانون الجاذبية أو غيره من قوانين الطبيعة . ولقد وضع جيمس حججه حتى قبل صدور كتابه « المبادئ الأساسية لعلم النفس » (١٨٩٠) وصاغها فى صورة منهجية ، وكان يؤمن بالقوة الخالقة للفكر فى الزمان . ان الفكر عنده شئ أكثر من مجرد الصياغة الشاحبة أو التأثير الباهت للواقع الخارجى التاريخى ، انه نشاط دينامى للعقل مع الماضى المدرك والمستقبل المتوقع خلقه ، المستقبل الذى يمكن تعديله بصورة غير معروفة مقدما ولا يمكن التنبؤ بها ويكون التعديل بفعل واقعية الأفكار . واذا كان

بإمكان تعديل التاريخ بفعل أفكار الناس فإن التاريخ لا يمكن أن يكون هذا التابع الجبرى للأحداث على نحو ما قال به آدمز .

هكذا تحددت الخطوط الفاصلة . يمثل آدمز دور عالم التاريخ الكسوفى ، وي طرح تصوّره للتاريخ باعتباره كلا هائلا مقننا فى حالة تبدد ويضم اللانهاية . ومن ثم حط من قيمة جهد الإنسان ورغبته بل وسلبهما أيضا . أما جيمس الفيلسوف البرجماتى فقد ذهب الى أن التاريخ أقل عظمة وأنه خاضع للإنسان المتناهى . . ورأى كلاهما أن التاريخ له مدى واسع ومختلف جدا . ومن ثم له معنى مختلف كذلك . ولكن كلا منهما حاول تأكيد إيمانه بالتعريف الذى قدمه . وجد آدمز عند منحى الانحلال وحيدة فى التاريخ ثلاث مزاجه ، أما جيمس فقد تصور التاريخ قفزة وفيضا من الاختبارات يدركها الإنسان ويعمل وفقا لها ، ووجد كثرة ثلاث مزاجه . واختلف الاثنان حول معنى فكرة التقدم .

ب :

لم يكن غريبا ولا مثيرا للدهشة أن ينتهى الأمر باختلاف أساسى بين هنرى آدمز وبين وليام جيمس بشأن طبيعة التاريخ ومسألة التقدم . ولعلنا لا نجد حوارا أثير مثل ما أثير حول مسألة التقدم كمسألة فلسفية معاصرة . ونلاحظ أن الاندفاع السريع لحركة التاريخ حوالى ١٩٠٠ - التغير الاجتماعى بخطى سريعة ، الابتكارات المذهلة فى مجال العلم والتكنولوجيا ، تعدد الآراء الفلسفية والأخلاقية - كل هذا تولدت عنه مجموعات متنافرة من النغم تحمل العديد من التفسيرات التاريخية . بل أنه منذ العقيد التاسع من القرن الأخير وقد دنا القرن العشرين والهب خيال الناس حين رأوا فيه رمزا لا يقاوم للزمنة المتغيرة ، هنا تدفقت سيول هداية من التخمين فى أمريكا عن إنجازات الماضى وتوقعات المستقبل ، وتساءل الجميع هل ستؤلف هذه الانجازات والتوقعات أساسا للتقدم . وطالعنا المقالات والأبحاث فى الصحف والمجلات وبدأ حلول القرن الجديد مثيرا للتأمل والبحث . وكان التأمل حتى ١٩١٠ لا يزال قويا ، وكانت قضية التقدم لا تزال بدون حل حاسم . ولعل آدمز وجيمس دون أن يدريا قد عكسا حقيقة عصرهما ، هذا على الرغم من أن خلافا نبع عن تأمل ميتا فيزيقى وإله دلالة فلسفية عميقة ، كما كان اهتمامهما بمسألة التقدم مجرد تأمل على مستوى رفيع من الحوار ، ملا وسائل الاتصال العامة وساعد على تحديد المناخ الفكرى مع مطلع القرن العشرين .

واستشعر الأمريكيون قناعة ورضا حوالى ١٩٠٠ بعد أن قيموا مكانهم فى التاريخ . وكما كان البند الأول من إيمان الأمريكيين منذ قرن ونصف أنهم

فرق التقدم كذلك كان ايمانهم مع مستهل القرن العشرين . ولقد كان من المخططات المفضلة عند الصحفيين عقد مقارنة بين أمريكا ١٩٠٠ وأمريكا فى عصر جيفرسون . ولا ريب فى أن التغيرات فى الارض وفى السكان كانت مذهلة .

وأشارت صحيفة نيويورك هيرالد فى عددها الصادر فى ٣٠ ديسمبر ١٩٠٠ الى أن الولايات المتحدة قد نمت خلال القرن ١٩ وتحولت من بلد اقليمى أشبه بشريط على ساحل البحر تعدادہ ٥٣.٨٤٨٣ نسمة ومساحته حوالى ٨٣٠.٠٠٠ ميل مربع الى تين قارى ضخم يزيد سكانه على التسعين مايونا وتبلغ مساحة الاراضى ٧١١ ٧١٤ ٣ ميل مربع . واذا حسبنا المناطق التى كسبتها أمريكا اثر الحرب الأمريكية الإسبانية لكانت الاحصاءات اكبر بكثير . وأشارت صحيفة هيرالد فى مجال التجارة الى أن الولايات المتحدة قد كبرت وتحولت من دولة تملك عابرة محيطات واحدة حملتها اقل من ٨٠٠ ٠٠٠ طن سنويا الى دولة تملك عابرتين ضخمتين تحملان ما يقرب من خمسة ملايين كل عام وقفزت قيعة التجارة من ٢٠٠ مليون دولار عام ١٨٠٠ الى أكثر من ٢ بليون دولار عام ١٩٠١ ، وأضافت الصحيفة أن مكتب احصاء وزارة الخزانة يرى أن التجارة الأمريكية على هذا الاساس سوف تصل فى عام ٢٠٠٠ الى ٢٢ بليون دولار . وحقق السكان زيادة ضخمة بالمثل : فقد تنبأ مدير التعداد و. هـ. مريام بأن تعداد أمريكا سوف يصل عام ٢٠٠٠ الى اربعمائة مليون نسمة .

وحققت الولايات المتحدة تقدما مماثلا فى مجال العلم والتكنولوجيا ووقفت على مشارف مستقبل باهر . وسبق أن كتب لك. آدمز فى صحيفة أتلانتيك فى سبتمبر ١٨٩٩ ملاحظا أن القرن التاسع عشر كان قبل كل شيء « قرن الاختراعات » شهد أبناؤه « انتقاء الزمان والمكان وعوامل التأخير » وبلغت الولايات المتحدة عن طريق العلم والاقتصاد والكفاءة الانتاجية ذرى جديدة فى كل مجالات النشاط البشرى ، ونشرت صحيفة « نيويورك هيرالد » فى عدد ٣٠ ديسمبر ١٩٠٠ تقييما متواضعا يقول : « بينما يؤكد العلم أننا نحصل على ٢ فى المائة من الامكانيات الحقيقية المتوفرة فى حياتنا المادية المحيطة بنا فان بالامكان أن تحصل الاجيال المقبلة على عشرة أو عشرين فى المائة » ، وعددت الصحف مئات ومئات الاختراعات التى تحققت فى القرن التاسع عشر ، وأشارت الى آفاق المستقبل . وبعد أن تنبأ هـ. ج. ويلز فى مجلة فورت أمير يكان ريفيو عدد أغسطس ١٩٠١ بأن الحروب خلال القرن العشرين سوف تكون حروبا جوية بالطائرات ، نراه يعترف بأن خياله كان قاصرا عندما ظهرت أيضا حرب الفواصات : « يجب أن اعترف بأن خيالى يابى تصور أى نوع من الفواصات قادرة على فعل أى شئ »

سوى خنق بحارتها » . الا ان هذا الفشل لم يؤثر على ا.ب. أوستن الذى تنبأ فى نفس المجلة عدد نوفمبر ١٩٠٠ أن الملاحه الجوية سوف تنقل « الرجال والبريد » وأن البرقيات اللاسلكية سوف تربط كل بقاع العالم ، وأن القوى الكهربائية سوف تمتد عبر مئات الأميال وأن قناة سوف تربط المحيط الاطلسى بالمحيط الهادى .

وتنبأ أحد الكتاب فى مجلة نيويورك هيرالد عدد ٣٠ ديسمبر ١٩٠٠ بأن « العلم فى القرن التالى سوف يصل الى الكمال بالايحاء بعد التنويمى لشفاء رقصة القديس فينوس بمرض الأرق الناجم عن الارهاق العصبى كما سيفيد الأطباء فى تحديد الجنين المطلوب . واستطرد الكاتب قائلاً « وتستهدف علوم التنويم اثبات الحلول على أسس علمية وتحديد قوانين الاتصال الروحى ، بل وربما تمتد بحوثه الى عالم الموتى ويخلق سبيلاً للاتصال بعقول الأرواح » .

وجدير بالذكر ان هذه النبوءات لم تبد أمراً بعيد المنال فى ضوء التفاؤل الذى استقبل به الناس القرن العشرين ، اذ من ذا الذى يستطيع ان يضع حدا لتقدم العلم فى المستقبل ؟ وصرح أحد المراقبين فى صحيفة ليفنج ايج Living Age عدد ٢٦ فبراير ١٩٠١ « لا مرأى فى أن تقدم العلم وتطبيقه على الصناعة سوف يطرد وفق متواليه هندسية وسوف يستفيد كل بلد من هذا التقدم » .

ونلاحظ بالاضافة الى نمو أمريكا وتعاظم انجازاتها العلمية والتكنولوجية كانت هناك عديد من المجالات الأخرى التى شهدت تقدماً واضحاً ، فالتقدم فى مجال العلوم الاجتماعية والبيولوجية والطبيعية والتاريخية شاهد على تطور جهاز الحكم وانتشار « الحضارة » الى أبعد المناطق « البربرية » فى العالم ، واتساع نطاق الانتاج الاقتصادى حتى فاض على الطبقات العاملة . وعلقت صحيفة أنديانا بوليس جورنال عدد ٧ يناير ١٩٠٠ قائلة « اننا لا نجد قسمة واحدة تميز القرن التاسع عشر ، وتعبر عن تقدم الحضارة فيه أكثر من تحسن أوضاع الطبقة العاملة » . واتسعت آفاق استخدام الطاقة الكهربائية لتشمل كل مجالات النشاط الاجتماعى لتحقيق الرخاء والرفاهية كما قدرت كل تقييمات الصحف آنذاك .

ولكن على الرغم من ذبوع مصطلح التقدم لوصف هذه التغيرات إلا أنه شاع بالمثل الخلاف حول معنى التقدم ومن ثم هل هناك تقدم يسود البلاد أم لا . وذهب أكثر المعلقين من ناحية الى أن التغير أو النمو فى

مجال هو شاهد على التقدم ، ومن ثم ارتبطت صفة التقدم بكل مظهر من مظاهر التغير في الحياة الأمريكية . ونجد أقلية من ناحية أخرى لا تشارك في الكثرة تفاؤلها بالقرن الجديد . ولهذا نجد مزاجا تشاؤميا يسود بعض المثقفين بوجه خاص . اذ رأوا أن ليس بالضرورة اعتبار أى تغير تعبيرا عن التقدم فإذا كانت أمريكا قد ظهرت كقوة عالمية جديدة ، وهى حقيقة لانزاع فيها ، فإن هذا لا يعنى ترجمته تلقائيا الى تقدم ، وعلى الرغم من وجود منشقين عن ميثاق التقدم في القرنين ١٨ و ١٩ الا أن عدد المتشككين كان يتزايد مع نهاية القرن ١٩ ومطلع العشرين (٣٩)

وكانت شكواهم كثيرة ومتميزة . ذلك أن الوضع الامبريالى للبلاد بعد الحرب الإسبانية الأمريكية اثار كثيرين ، هذا على الرغم من أن تطلسم أمريكا لضم أراضى جديدة اعتبرته سلطات كثيرة بالاضافة الى الرئيس وليام ماكينلى شرطا للتقدم . فقد صرح الرئيس الأمريكى فى خطاب له فى بوسطن خلال عام ١٨٩٩ : « لقد آلت الينا الفليبين مثل كوبا وبورتوريكو، وأصبحت فى حوزتنا ونحن ملتزمون بهم فى رعاية الرب وباسم التقدم الانسانى والحضارة » (٤٠) ووافق ليمان أبوت Lyman Abbot مع آخرين على هذا الالتزام بسرور . فقد كتب مقالا فى صحيفة the Outlook عدد ٢٩ يونيو ١٩٠١ تحت عنوان « حقوق الانسان » قال فيه « ان وظيفة الجنس الانجلاوساكسونى هى أن يمنح الحضارة لشعوب العالم غير المتحضرة اننى انكر على أى شعب بربرى أن يظل فى حوزته أى جزء من المعمورة » . وطبيعى أن هذه العواطف كانت تمثل تحديا حتى لنزعة التفاؤل عند جيمس الذى اعتبر الامبريالية خيانة للتراث الأمريكى . والحجة القائلة بأن الولايات المتحدة مسئولة عن انتشار الحضارة حجة ساقطة لا تجد لها تبريرا الا سرقة خالصة : « هل هناك اتهام لذلك الصنم المنتفخ الوداج المسمى « الحضارة الحديثة » أكثر مما يفضى اليه ؟ (٤١) ان الحضارة بهذا المعنى هى ذلك السيل الجارف الأجوف الصخاب المفسد المشوش الذى لا ينطوى الا على كم من الحركة الوحشية وعلى نزعة لا عقلية لا تؤتى الا ثمارا كهذه . ان أمريكا حين تحتفظ بالاراضى التى غنمتها فى الحرب انما تبتعد عن مسارها الاخلاقى الاصيل ، وقد حال هذا الابتعاد دون خصوم الامبراطورية من أن يروا المستقبل فى ضوء التقدم التقليدى ، »

وبالمثل فبينما تزايد سكان أمريكا بأعداد فلكية وبخاصة بعد الحرب الأهلية ، رأى كثيرون فى الامتداد والتوسع الحضري الذى صاحب هذه الزيادة علامة انحلال لا تقدم (٤٢) ولم يكن مصادفة أن يبدأ هنرى آدمز سيرته الذاتية الرائعة بالاشارة الى فضائل الريف ورذائل الحضر . واستشعر المثقفون الأمريكيون تقليديا أحاسيس متناقضة ازاء قيم المدينة ، وتزايدت هذه الأحاسيس المتناقضة مع مطلع القرن العشرين، حتى تحولت الى عدوان

واسف (٤٣) وبينما تزايد عدد السكان زيادة كبيرة بسبب تدفق المهاجرين الانجلو ساكسون بل والاوروبيين الشماليين خلال العقدين الثامن والتاسع من القرن التاسع عشر الا ان كثيرين من التقليديين راوا فى هذا نذير كارثة وتلويا لنقاء العرق الامريكى ، واعتبروا كل مانجم عن هذا من تدفق الانفجارات القومية خلال التسعينات شاهدا على الاتجاه السلبى لكثير من الامريكيين نحو المستقبل .

وعلى الرغم من نسائم الرخاء والانتاجية التى اعقبت انتخابات ١٨٩٦ وتزايدت مع مطلع القرن العشرين، الا ان كثيرين ابدوا تخوفهم من الاتجاه نحو تركز المؤسسات الاقتصادية ، وتزايد الهوة الفاصلة بين الأغنياء والفقراء من الامريكيين . وأشار النقاد مرارا الى ان التفاوت لم يكن مجرد مسألة مساواة اقتصادية بل ان التوزيع غير العادل لثروة البلاد كان له آثاره السياسية الخطيرة التى اذا ما اتسع نطاقها قد تكون نذير النهاية لتجربة امريكا فى الديمقراطية . ونذكر هنا ما كتبه ليتمان ابوت الكاتب المتفائل ورئيس تحرير صحيفة The Outlook اذ قال فى عددها الصادر فى ٢ مايو ١٩٠١ « اذا كان مجد الولايات المتحدة ان ثرواتها لم تتوزع على نطاق واسع مثلما هو حادث الآن ، ولم تكن اليد العاملة مطلوبة بكثرة فى كل المهن مثلما هى الآن ، فان هلاك الولايات المتحدة كامن فى ان الثروة لا تزال متمركزة فى ايندى حفنة قليلة اذ يجب علينا ان نعترف بواقع ان هذا التركز قائم وفى صور كفيلة بأن تقضى على كل المؤسسات الامريكية » .

وعندما سئل السناتور السابق جورج ادموندز اوف فيرمونت عما يحس انه الخطر الرئيسى فى القرن الجديد اجاب فى عدد ١٢ يناير ١٩٠١ لمجلة The Outlook « الجهل والجشع وتمركز الثروة

والسلطة الاجتماعية والسياسية وما نجم عن هذا من عدم تكافؤ الفرص والذى بدونه تنتفى الحرية والعدالة » . واتفق اكثر المنشقين مع فردريك هاريسون الزائر الانجليزى الذى رأى فى نهاية القرن « سقوط من طائفة تحلق عاليا فى الفضاء » وقال فى مقال نشرته له مجلة نيويورك بوست عدد يناير ١٩٠١ « لقد خلف لنا القرن التاسع عشر ارثا مهولا من المشكلات - اخلاقية وفكرية وسياسية ، ومنافسات دولية وحروب صناعية وقضايا ميتافيزيقية ومذاهب صوفية مبهمه وشرطانات اخلاقية وما لم يصحح القرن العشرون الاخلاق والفلسفة والدين فاننا سوف نسقط من حالق الى البحر كما يسقط سرب من الاوز الطائر » .

وعلى الرغم من ان جبهات عديدة رحبت بالعلم باعتباره عامل التقدم الا انه كان هناك اولئك الذين ذهبوا الى ان المنهج العلمى ذاته هادم لكل

المطلقات المريحة التي حددت العالم الأخلاقي والطبيعي على مدى قرون طويلة . لقد كانت وظيفة العلم ، وحتى السنوات القليلة والحافلة بعد داروين هي التأكد والتحقق من انتظام واتساق الكون . ومع مطلع القرن العشرين بدأ كثير من الأمريكيين يشاركون الاعتقاد القلق بأن تقدم العلم هو السبب المباشر لأحاسيس الشك والاعتراب المتزايد والذي بدأ يؤثر على شعور الناس . وجدير بالذكر أن المؤرخ الكبير جون فيسك قدم دراسة في عام ١٨٩٦ عنوانها « تقدم العلم خلال قرن من الزمان » خلص منها إلى أن التصور الدينامي للعالم الذي قال به داروين وسبنسر كشف عن أن الإنسان « طفل الكون ووريث كل العصور والذي نجد في خلقه وكماله صورة العمل الخسالى للرب (٤٤) هذا بينما رأى آخرون أن العلم التطوري ليس تقدما مضمونا بل سيل دافق وعدم تحدد ، أو كما قال شارلس بيرس « عالم من المصادفات » وبينما كان معاصرو بيرس يربطون ، بل يطابقون ، بين العلم وبين التقدم إلا أنه هو على وجه الخصوص كان ينكر أن السعادة أو التطور الاجتماعى له أى علاقة بالعلم . وقال : أن ماله علاقة بالتطور والإصلاح الاجتماعى ليس العلم ، بل ضرب آخر من عمليات التقييم » (٤٥) .

ولقد ذاعت نظرية داروين التطورية ونفذت إلى كل نواحي الفكر، إلا أن الجميع لم يكن على الرغم من هذا مؤمنا بأن التطور يعنى التقدم . وقد نوقشت هذه المسألة على نطاق واسع طوال العقود السابقة ، ولاح في الأفق مع عام ١٩٠٠ أن ثمة حلا على الطريق . ففي عام ١٨٩٩ كتب دافيد ج. بروير David J. Brewer القاضي بالمحكمة العليا « سواء أكان التطور صادقا علميا في كل جوانبه ، وسواء كنا من الناحية الفسيولوجية مجرد قرود - أو أرقى قليلا - وبالنسبة لبعض من نراهم أو نعرفهم نشك فيما إذا كان قد حدث تطور - إلا أن الشيء الصحيح أن الحضارة أمر تقدمى ونحن لنا الحق في أن نتوقع استمرار هذا التقدم وأنه سوف يستمر بسرعة متزايدة . ولن يكون التقدم وفق متوالية حسابية بل هندسية » (٤٦) واتفق مع هذا الرأي المبشر الاجتماعى الانجيلي واشنطن جلادن على الرغم من اعتقاده بأن يد الله في العملية : « أن مستقبلا أبديا ينتظر جنسا يشعر أن طاقة الرب تسرى في أعصابه . أننا جزء من كيان ضخم متعاظم ، والتقدم البشرى خبرة حية ولهذا ثمة أمل كامن في المستقبل » (٤٧) .

ولكن كان هناك شك من ناحية أخرى . إذ على الرغم من أن عدد اديسمبر ١٩٠٠ لصحيفة the Outlook وصف كتاب داروين « أصل الأنواع » بأنه « أكثر كتب القرن نفوذا وتأثيرا ، إلا أن هـ. و. هورويل لم يكن يؤمن بأن الأمريكيين قد أدركوا قيمته ودلالته . وزيادة على هذا أن فشلهم منعهم من تحقيق تقدم حقيقى . وقد كتب في مجلة Current Opinion عدد

مارس ١٩٠٣ « أن فكرة الأهمية القصوى لعملية الانتخاب الطبيعي لم تسيطر بعد على الشعب الأمريكي . إذ أنهم يتصورون التقدم الفكري أو الاجتماعي باعتباره سلسلة من الإضافات ولن نجد سوى ادراك بسيط وربما لا نجد ادراكا على الإطلاق لحقيقة أن التشذيب ليس عملية تراكمية » (٤٨) أن التطور لم يقدم أجابة بسيطة على مشكلة التقدم .

جملة القول أنه قد شاع وساد الفكر احساس متناقض ازاء فكرة التقدم وهو ما تميز به الفكر الأمريكي مع نهاية ومطلع القرن . ذلك أن ذات الامثلة التي يراها مراقب شاهدا على التقدم بدت لآخر برهانا على النقيض تماما . وكان واضحا أن التغير الاجتماعي والفكري السريع جعل بعض الأمريكيين يصيبهم مرض الحنين (نوستاليجا) وهي يتطلعون الى نظام الماضي يدوى وينهار أمامهم وبالتالي يتطلعون في خوف الى المستقبل . وبينما رأى بعض المتماسكين التحول أمرا مقبولا اذا بكثيرين يرون « الحداثة » اندفاعا سريعة الى الفوضى والدمار (٤٩) وواضح أن التقدم كان يعنى دلالات مختلفة لدى الناس على اختلافهم ، وعلى الرغم من أن مطلع القرن العشرين كان علامة لما يسمى عادة الحقبة «التقدمية» للحياة والسياسة الأمريكية ، إلا أن قليلين هم الذين اتفقوا على المعنى المفاد من هذا المصطلح . وإذا لم يستطع المثقفون من أمثال آدمز وجيمس الاتفاق حول واقع التقدم ومعناه فإن أقرانهم من الاكاديميين لم يكونوا أفضل منهم (٥٠) .

رجم

إن الخلاف في الرأي بين آدمز وجيمس كانت له دلالة أكثر من مجرد تناقض عرضي بشأن تقييم التقدم في نهاية القرن . وعلى الرغم من أن النقاش تركز أخيرا على قضية التقدم إلا أنه كانت من بين المشكلات الكبرى المثارة مشكلة تعريف التاريخ وما الذي يمكن للمرء أن يعرفه عن الماضي وما هي علاقة تلك المعرفة بالحاضر . وضع آدمز هذه المشكلات في سياق الكون الذي يفنى تدريجيا ، وعرف التاريخ وفق تقليد المذهب الوضعي الذي بداه كومت لم ذاع على يد سبنسر وفيسك . وكان كتاب آدمز « رسالة » آخر جهد لمؤرخ أمريكي يحاول تقديم ما كابد من أجله كثير من الباحثين خلال القرن التاسع عشر : ونعني تقديم تفسير منطقي شامل للتاريخ يرتكز على قوانين العلوم الطبيعية التي تأكد صوابها تجريبيا . ولم يكن نقد جيمس موجه في الأساس للنتائج التي توصل اليها آدمز في مجال فلسفة التاريخ . وإنما رأى جيمس أن نوع المعرفة الذي يحتاج اليه آدمز عن التاريخ هي المعرفة الميسرة لله وحده ، أما البشر ككائنات متناهية فعليهم أن يقتنعوا بما هو أقل من المعرفة المطلقة . ووضع الصديقان من خلال مناقشتهما مشكلة التقدم في المجال الفكري الرئيسي للعصر . وكان تفنيد جيمس للبنياء

التاريخى الذى شيده آدمز مثالا كلاسيكيا للثورة البرجماتية ضد شكلية القرن التاسع عشر (٥١) .

والملاحظ خلال العقدين الثامن والتاسع من القرن التاسع عشر انه قد حدث تحول عميق فى مركز الجاذبية الفكرية فى أمريكا ، وأن هذا التحول مهد الطريق لما أصبح فى مستهل القرن العشرين هجوما منسقا ليس فقط ضد تعريفات القرن التاسع عشر لمعنى القانون والتاريخ والاقتصاد والفلسفة بل أيضا ضد ذات الأسس التصورية التى تركز عليها مقولات المعرفة تلك . ولقد تحدثت هذه الثورة المناهج التقليدية للبحث فى هذه المجالات ، وأكثر من هذا وأهم انها اتهمت رؤية القرن التاسع عشر للواقع والتى بررت هذه المناهج بأنها رؤيا صورية : تعسفية وتجريدية وقبلية وميكانيكية مفتعلة . ونجد فى مقابل هذا أن تصور الواقع وفق النزعة المعادية للصورية والتى أفادت من مذهب داروين التطورى كان تصورا ديناميا وعضويا وماديا وتاريخيا . وانعكس هذا الفهم للواقع فى الواقعية التشريعية عند المشرع أوليفر وندل هولمز ولويس برانديس وفى الاقتصاد الجديد عند ثورشتين فيبلن Thorstein Veblen وريتشارد ت . إلى Richard t. Ely وفى التفلسف البرجماتى عند وليام جيمس وجون ديوى ، وفى النزعة البنيوية التقدمية عند هربرت كرولى وفى التاريخ التقدمى عند فردريك جاكسون تيرنر وشارلس بيرد وكارل بيكر وفرفنون يارنجتون وجيمس هارفى روبنسون (٥٢) .

حزن كل هؤلاء من أصحاب النزعة المعادية للصورية حزنا عميقا بسبب التحولات التى حدثت فى المجتمع الأمريكى نتيجة التصنيع والتحضر ، ومن ثم تطلعوا الى مجالات البحث العلمى المختلفة لمساندة التعديلات الديمقراطية الجوهرية فى التعليم الأمريكى والقانون والاقتصاد السياسى القائم على حرية العمل وممارسة السياسة ، وهى التعديلات التى أعطت قوة دافعة كبرى لقادة الاحزاب والحلقات الصغيرة من الاثرياء . ووجدوا أن الأساليب التقليدية فى تناول القانون والفلسفة والعلوم الاجتماعية أساليب مفعنة فى التجريد ولا تفيد لاتخاذ الاصلاحات التى يرونها لازمة وضرورية . ووجدوا كذلك أن النهج الصورى للتحول التاريخى والاجتماعى ، والذى يأخذ غالبا اسم التقدم ، هو فى أغلب الأحوال ترشيد للوضع القائم . ولهذا فان كان لابد من انجاز اصلاح جوهرى وحقيقى ، اذن يجب بالتالى مراجعة مذاهب الفكر الاجتماعى التى اعتبرت زمنا طويلا مذاهب استاتيكية ومستقلة ذاتيا ، والهدف من مراجعتها هو اعادة تحديد معناها وتعريفها فى ضوء مصطلحات تصور بدقة الأوضاع الاجتماعية ، وتقديم تفسيرها واقعيا لكيفية تطور تلك الظروف وكيف يمكن تغييرها .

لقد كان أصحاب النزعة المعادية للصورية ينتقدون فى جوهر الأمر مجالات عديدة ومختلفة للفكر والبحث فى القرن التاسع عشر ويتهمونها جميعها باقتراف ذات الجريمة : المبالغة فى النزعة العقلية . وكان المشرع أوليفر وندل هولمز الصديق القديم لوليام جيمس منذ أيام جامعة هارفارد هو أول من وجه الاتهام وطبقه منهجيا . لقد استلهم عديدا من المناقشات التى دارت مع جيمس وشارلس س . بيرس وشونس رايت فى أوائل السبعينات ، ووضع ما استوحاه من هذه المناقشات فى دراسة له تحت عنوان «القانون العام» التى صدرت عام ١٨٨١ وتحدى بها النظرة السائدة التى تؤمن بأن القانون مجموعة من المبادئ الثابتة اكتشفها القضاة وجرى تطبيقها بصورة منطقية على الحالات المعروضة وفق تقاليد راسخة . وأكد هولمز أن مثل هذه النظرة تشوه ما حدث فعلا داخل قاعات المحاكم والمجالس التشريعية الأبدية . بيد أن مثل هذا الفهم ليس فقط فهما خاطئا بل زائفا تاريخيا كذلك . وعبر هولمز عن ذلك فى عبارة أضحت نموذجا كلاسيكيا للنزعة التشريعية المعادية للصورية حيث قال : « لم تكن حياة القانون هى المنطق بل الخبرة » . أن من المستحيل فصل القانون عن التحول التاريخى ذلك لأن « القانون يجسد قصة تطور الأمة عبر قرون طويلة . . . وإذا شئنا أن نعرف ما هو وجب علينا أن نعرف ماذا كان وماذا عساه أن يكون . أن الكثير مما نسلم به كشيء طبيعى قد ووجه بمعارضة مريرة وحرب شديدة فى الماضى : أن جوهر القانون فى أى زمان يطابق ماكان صانعه ومفسروه يرونه ملائما ومقبولا ، ولكن الصورة والدرجة والأسلوب التى يكشف من خلالها عن قدرته فى تحقيق النتائج المطلوبة كلها رهن بماضيه الى حد كبير » (٥٣) . وإذا تصورنا القانون على نحو صحيح فهو أداة لمعالجة المشكلات التى تغيرت بتغير المجتمع ، ولهذا فإن مبادئه الأساسية لا يمكن أن تظل ثابتة . أن القانون مثل المجتمع يتغير ويتطور على شاكلته .

نسيت أمريكا هذه الحقيقة الى حد كبير . ذلك أن الأباء المؤسسين قد بالغوا فى تمجيد حقهم فى الثورة بدعوتهم لقانون الطبيعة الثابت والسامى ، وعملوا بالتالى على تأسيس ودعم مفاهيم كل من القانون الطبيعى والقانون العام فى الدساتير المكتوبة وساعدوا على اسباغ القداسة والدوام على النظرة الى القانون سائدة ، بل ويتعلمه الطلبة باعتباره تجسيدا لمبادئ النظرة الى القانون سائدة ، بل ويتعلمه الطلبة باعتباره تجسيدا لمبادئ نيوتن المقدسة التى أوضحها بلاكستون ، ثم أمركها علماء مثل جيمس كنت ، وجوزيف ستورى . . عارض هولمز هذه النزعة القانونية الصورية بأن أوضح أن قسما من القانون ، حتى مايزعم البعض أنها ثابتة وأبدية (مثل نظرية العقد) قد تطورت تلبية لحاجات بشرية واجتماعية محددة ومتميزة . لقد نما القانون وتغير فى واقع الأمر بيد أن هذا لم يتجـ

تلقائيا أو بفعل عملية سحرية . ان طريق القانون يترسم حاجات ومصالح البشر ، تغير بتغيرهم وفق اعتقادهم وتنبؤاتهم بما قد يفيد مصالحهم على نحو أفضل ، ولهذا فان أفضل طريقة لفهم القانون هي أن نرى كيف أصبح عبر الزمان ما كان عليه - ولا يكون ذلك عن طريق التأمل النظرى فى حقائق تشريعية خالدة . واذا شئنا تكوين نظرة ليبرالية عن القانون يصبح لزاما علينا أولا : ان نلتبع مجموعة العقائد القائمة فى اسمى تعميماتها مستعنيين فى ذلك بالتشريع . ثانيا : أن نكتشف من خلال التاريخ كيف أصبح ما هو عليه ، ثم أخيرا أن نتبين قدر المستطاع الغايات التى تستهدفها العديد من القواعد الموضوعية وأسباب اختيار هذه الغايات وما الذى تخلى عنه الناس من أجلها وما اذا كانت تستحق هذا الثمن أم لا . (٥٤) .

مضت أعوام وبلغت الحقبة التقدمية ذروتها وكانت دروس هولز لايزال يتلقونها أصلاحيون من أمثال هربرت كرولى Herbert Croly صاحب كتاب « وعد الحياة الأمريكية » (١٩٠٩) وكتاب (الديمقراطية التقدمية) « ١٩١٤ » وهو مكتشف أهم الدلالات السياسية فى نزعة هولز المعادية للصورية . ذهب كرولى الى أن الايمان بوجود مبادئ دستورية مطلقة مرجفة جهل تاريخى بسيط ونهج اقتصادى أولى ، ان المحافظين يستترون وراء وهم النزعة التشريعية المطلقة وحولوا الدستور الى تحریم لكل الاصلاحات السياسية والاقتصادية المطلوبة . واكد كرولى فى كتابه « الديمقراطية التقدمية » ان القانون لم يكن وجودا مطلقا متعاليا على ارادة الاغلبية وبعبدا عنها . واكد أيضا ما اكده هولز أن القانون قواعد تنظيمية ووظيفية مؤقتة من حيث طبيعتها ولكن يمكن تعديلها وفق حاجات ورغبات الناس المتغيرة . ولكن القانون ليس كذلك فى أمريكا ، مما نجمت عنه نتائج خطيرة ومدمرة للديمقراطية . لقد أصبح القانون - مثل غيره من المؤسسات التى تؤلف النظام الأمريكى - شيئا مطلقا وخالصا ، كما أحس المواطن العادى أن القانون متعارض مع مصالحه . ولهذا أصبح ضروريا تغيير الموقف اذ لاشئ أغلى من حرية الانسان ، واحد سبل هذا التغير تعريف المواطنين جميعا بدقائق النظام التشريعى والسياسى الأمريكى . ولقد كان كرولى متفائلا بإمكانية تحقيق هذا رغم العقبات التى هددت بفشله . يجب على الديمقراطية أن ترهن نجاحها بتكامل الطبيعة البشرية . فاذا تبين وسط مواطنى دولة ديمقراطية أن العقل عدو الارادة ، واذا كان لزاما عليهم أفرادا وجماعات أن يشترروا التنوير على حساب قدرة الحركة ، فان الديمقراطية مآلها الفشل حتما . ان الدولة الديمقراطية يجب عليها أن تعرف كل شئ عن أفعالها ، وأقولها ثانية : ان المعرفة تعنى البحث عن القيم ، وكذلك التحكم فى وقائع الحياة : ويبدو أن الأمة الأمريكية قد عزمت

على تتبع المعناني والنتائج معا . واذا صح هذا فانها يقينا ستبنى حرية جديدة . لقد تحررت ارادتها من نير الانجاز العملى المباشر ، وسوف يتحرر عقابها من اوهام العقيدة الجامدة المتسلطة (٥٥) .

عرف كرولى مذهب وأفكار جيمس فى هارفارد فى اواخر الثمانينات من القرن التاسع عشر فكان لها اثرها الواضح على نقده للمجتمع الأمريكى (٥٦) وقال كرولى : « وقفت أمريكا بداية مؤيدة للوعد بأن شيئا ما افضل سوف يحدث فى وقت ما للأمريكيين الطيبين ، وأن ما ينتظرهم افضل مما لدى أى شعب من شعوب البلدان الأخرى (٥٧) بيد أن هذا الوعد كان مآله الانكار ذلك لأن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى عقلنتها النزعة القدرية الوطنية الأمريكية التقليدية « قد أصبحت ظروفًا جامدة صماء » . ان التنظيم الخاص للصناعة والسياسة والعمل فى أمريكا وتزايد صرامة النظام المفروض على الفرد ، كل هذا له جوانبه الخطيرة والمهلكة ، ذلك لأنه لا يوجد أى استعداد مسبق لها فى التقليد الديمقراطى القومى » (٥٨) وكان هدف كرولى هو خلق هذا الاستعداد : « مثل أعلى اجتماعى بناء » وديمقراطى فى الوقت نفسه ، وتعاونى وعلمى واصلاحى ، ويكون هذا المثل الوعد الجديد للحياة الأمريكية . ولهذا يجب إعادة تحديد وتعريف المؤسسات الاجتماعية والأحزاب السياسية والتجمعات الصناعية صاحبة السلطة ، كما يجب تجديدها جميعا وفقا لآثارها على حيوات الافراد ، يجب ان تكون نوع الحياة المتوقعة للمواطنين هى معيار التنظيم الاجتماعى . وعلى الرغم من أنه قدم ضروبا متباينة لاصلاحات متميزة تحقق الغاية المطلوبة ، الا أنه كان حريصا الا يضع برنامجا حتى لا يصبح مستقبلا ضربا آخر لنزعة شكلية عقائدية جامدة . ولهذا نراه يختتم كتابه « وعد الحياة الأمريكية » بفقرة صريحة العداء للنزعة الشكلية .

يمكن ألا يكون هناك نهاية للوعد مالم تكن هناك نهاية للعمل والاغراض التى هى تعبير عنه ، اذ يجب تعديلها دائما بهدف تحديد خبرات جديدة ومجددة بحيث تتفق مع ما يجد من أمور غير متوقعة ، ولكن ينبغى أن ينمو ويزداد ، طالما ان المشروع ذاته يطرح فتوحات جديدة ، ويكشف عن جوانب جديدة للصدق . والديمقراطية مشروع من هذا النوع . قد يثبت أنها أهم مشروع أخلاقى تتعهد به الإنسانية ، بيد أنها لا تزال مشروعا وليدا لم نفهم بعد معناه وما يعد به فهما واضحا ، وتواجه دائما وباستمرار أمورا جديدة طارئة غير متوقعة كما تجمع خبرات جديدة . وهنا تصبح المهمة الأساسية للناقد فى مجال الديمقراطية ان يتبين أن نتائج هذه الخبرات لم يسئ أحد تفسيرها وأن افضل تفسير لها هو تجسيدها فى صورة عقيدة شعبية . (٥٩)

مع مستهل العقد التاسع من القرن الماضى سار ثورشتين فيبلن Thorstein Veblen على خطة موازية ، وشرع فى شن هجوم حاد على الطبيعة

التجريدية والافتراضية للاقتصاد الكلاسيكى الذى دعا له آدم سميث وجيرمى بنتام وجون ستوارت مل ومن جاء بعدهم . وقال فيبلن أن الاقتصاد لم يصبح بعد علما تطوريا طالما وأنه لا يزال يعالج تلك الخيالات القديمة مثل « الانسان الاقتصادى » و « المنافسة الكاملة » ويستبرها حقائق واقعة . (٦٠) ان الاقتصاد لا يزال يعمل وفق المزاج الاحتمالى اذ يسأل «ماذا عسى أن يحدث اذا لم تكن هناك حدود وحواجز للتبادل » بدلا من أن يلتزم بروح ومناهج العلم التطورى ويبحث عن وسيلة لاكتشاف التطبيقات السائدة فى السوق (٦١) واكد فيبلن مرارا استحالة دراسة السوق وكأنه جوهر معنوى منعزل ذلك لأنه فى واقع امره عملية اجتماعية ضمن عمليات اجتماعية أخرى ، وهو مثل القانون لا يمكن فهمه الا بدراسته فى سياقه الاجتماعى والتاريخى . وأوضح فى كتابه « نظرية طبقة أهل الفراغ » الصادر عام ١٨٩٩ أن السياق نسيج من غرائز وعادات وأوامر سيكولوجية وممارسات مؤسسية تاريخيا ومشروطة تاريخيا وأبعد ما يكون عن حصرها فى نطاق معتقدات فكرية ستاتيكية . ان الاقتصاد عملية عضوية مركبة لا يمكن إخضاعها للنزعة الشكلية .

وذهب فيبلن ، الذى اقتدى به عديدون من المعادين للنزعة الشكلية الى أن الاقتصاد يتطلب دراسة عملية موضوعية ، لا تقتصر فقط على انتاج وتوزيع السلع والخدمات بل تمتد أيضا الى مجموعات القيم التى تحدث فى إطارها هذه النشاطات . وذهب الى أن نسق القيم الأمريكى نسق بسيط نسبيا . فالمدى الفردى يحدده الاستهلاك الاقتصادى وما يصاحبه من اعلان داخل إطار الاقتصاد السياسى الحر . واذا كان فيبلن قد أنكر كل سند أخلاقى إلا أن تحليله كشف عن احتقاره لكل من نظرية وممارسة اقتصاد حرية العمل . ان عملية التبادل التى تتركز فقط على اشباع غرائز كسب مشددة وان كانت لا تزال سوقية مبتذلة لها آثار ضارة بكل النظام الاجتماعى . ان طبقة أهل الفراغ ، ذلك القطاع من المجتمع الذى يملك سلطانا على الافادة من الثروة لا يتناسب مع حجمه ، حقق لذاته وجودا دعمه ايدولوجيا بما حققه من نجاح . واذا كان الرخاء الذى تعيش فيه طبقة أهل الفراغ قد فصلها عن بقية المجتمع الا أنها لا تزال تدعى لنفسها أمام كل انسان بأحققتها فى القيم الاجتماعية المطلقة التى ورثتها عن القرن الثامن عشر (٦٢) وكسنت نتيجة ذلك اختلال درامى فى التوازن بالنسبة لتوزيع الثروات المادية والبشرية ، بالإضافة الى التكنولوجيا السريعة التقدم وهو ما ساعد على زيادة اختلال التوازن وبلوغه درجة حرجة . ويحتاج الأمريكيون فى يأس الى تجديد عقيدتهم القديمة التى أعطت نزعة حرية العمل الفردية أريجها المقدس . ويبدو ان الأمريكيين سوف يظلون يعانون من نتائج التزامهم بقوانين النزعة الشكلية الاقتصادية ، حتى يتم ترشيد اقتصادهم وفق مذهب للقيم أكثر علمية وتقدمية .

لقد استبد الحزن بكل من هولز وكرولى وفيبلن بسبب الجهل الخطير المتفشى بين المشغلين بالقانون والاقتصاد ، وهو ما تكشف فى التطور التاريخى وديناميات مجالات عملهم . ولن ندهش اذا عرفنا ان هذا الحس بالنزعة التاريخية قد اثر ايضا على جيل المؤرخين الذى دخل حقل العمل منذ تسعينات القرن الماضى وما بعد ذلك بقليل . ونذكر من بين هؤلاء فردريك جاكسون تيرنر Fredrick Jackson Turner تلميذ تيرنر الالمى ، وكارل ل. بيكر Carl L. Becker وشارلس ا. بيرد Charles A. Beard

وفيرنون ل. بارنجتون Vernon L. Perrington وجيمس هارفى روبنسون James Harvey Robinson اذ ظل التاريخ عندهم تسيطر عليه

نزعة جرمانية قديمة بالاضافة الى اهتمام وضعى بقوانين الضرورة التاريخية . وقد استقوا افكارهم من اثارة أصحاب الاتجاه الشعبى والتقدمى للإصلاح ، ومن النزعة الصاعدة المعادية للصورية فى مجالات أخرى . ورأى هؤلاء الرجال التاريخ فى صورة الطريق الرئيسى المؤدى الى ماض زاخربالدالات والمعانى وليس مجرد طريق الى مشكلات الحاضر . وكانوا جميعا على وعى كبير بموضوع حرفتهم وبدور المؤرخ فى خلق هذا الموضوع ، ولهذا حولوا كتابة التاريخ الى بحث برجماتى لربط الحاضر بالماضى وفق الاسلوب الذى عرضه بيرد او روبنسون فى كتاب « تطور أوروبا الحديثة » (١٩٠٧) (٦٣) واستهدف المؤرخون المعادون للنزعة الصورية تحقيق معرفة تاريخية نافعة ، اذ أصبح التاريخ على النحو الذى كتبوه به خادما للإصلاح التقدمى (٦٤) .

وخير مثال على هذا كتاب بيرد « التفسير الاقتصادى لدستور الولايات المتحدة » (١٩١٣) وقد بدأ كتاب بيرد فى ظاهره أشبه بدراسة أبحاث فى الموجودات الاقتصادية للجماعات البشرية التى اجتمعت فى فيلادلفيا عام ١٧٨٧ لوضع دستور جديد للولايات الامريكية . وقال بيرد ان هدف بحثه هو اختبار امكانية تطابق التفسير الحقيقى للوثيقة الناتجة عن الاجتماع مع المصالح الاقتصادية لواضعى الدستور ، وبيان أن الدستور أداة اقتصادية تم وضعها فى مرحلة تاريخية بذاتها على يد رجال لهم مصالح ذاتية محددة ، وهدتهم حكمتهم الى وضع حكومة يتوقعون منها أن تحميهم وتحمى مصالحهم . وانتهى بيرد الى نتيجة تؤكد هذه الامكانية . ولاريب فى أنه حين حول واضع الدستور من مسترشدين بالحكمة فى رؤيتهم لحقائق الطبيعة الخالدة الى أشخاص يقدرون بالحساب ما يراهنون عليه ، فانه حطم بذلك اوثان الماضى . وقد اثارت أبحاثه ثورة عارمة ضده . . الا أن بيرد نجح - مثلما نجح كرولى - فى انزال الدستور من اطار النزعة الصورية وادخله اطار التفكير الاصلاحى التقدمى . . واتهمه نافدوه بالتحيز فى النتائج التى توصل اليها ، الا أن رسالته كانت واضحة على الرغم من هذا الاتهام ، اذ يقرر أن الدستور ليس وصفة مقدسة ، وانما جناء وضعه تلبية لإحتياجات تاريخية ، وقد وضعه رجال حكماء

واصحاب املاك . ومعنى هذا انه ليس تميمة مقدسة لا يمكن تعديله ، بل يمكن للأجيال القادمة أن تعدله ليلآئم حاجاتها . وهكذا حققت دراسة بيرد رسالة تيرنر فى أن التاريخ ينبغى أن « يمسك المصباح للإصلاح المحافظ » (٦٥)

وظهر مفكرون آخرون مع نهاية القرن الماضى ممن اتخذ فكرهم وجهة معادية للنزعة الشكلية ، وجمعوا بين النظرة الدينامية التطورية الى العالم ، وبين ايمانهم بإمكانية تقدم واصلاح المجتمع الانسانى من خلال الجهد العقلانى المنتظم . ولعل آثر بنتلى Arthur Bently وج. ألين سميث J. Allen Smith وشارلس أ. مريام Charles E. Merriam كانوا من أبرز المفكرين الذين عملوا على تحويل الفلسفة السياسية الى علم سياسة أى الى أداة جديدة للإصلاح . ولعلمهم أيضا كانوا يتفقون مع والتر ليبمان الشاب على افلاس النزعة الشكلية السياسية . فقد كتب ليبمان عام ١٩١٣ فى كتابه « المدخل الى السياسة » أن التزامنا البائس بمنهج قديم هو علة الخطط والتشوش فى الحياة السياسية . لقد فقدت السياسة كل علاقة لها بواقع الحياة بسبب اصرارنا على النظر الى الحكومة باعتبارها اطار ، والى الحكم باعتباره روتين أى باختصار بسبب كوننا جامدين فى نظرياتنا . أن سياستنا أضحت عقيدة . أنها بالدقة سياسة منحرفة إذ أنها تركزت ميكانيكيا بدلا من أن تتركز حيويا . لقد وقعنا أسرى غواية تمثيل خيالى : إذ تطلعنا الى انتظام ميكانيكى وقتما كنا بحاجة الى قيادة ومبادرة انسانية وعندما كانت الحياة تصر : منادية بتحرير القدرات الابداعية (٦٦) وجدير بالذكر أن هناك آخرين قاموا بنفس الدور كل فى مجاله منهم البيون سمول Albion Smoll فى علم الاجتماع وجون ر. كومنز John R. Commons فى الاقتصاد السياسى وروسكو بوند Rosco Pound ولويس براندس Louis Brandeis فى القانون ثم نخص بالذكر جون ديوى فى التربية والتعليم والفلسفة . وقد التزموا فى الحلول التى قدموها الخط المعادى للشكلية : اذا كان على الفكر الاجتماعى أن يهىء أساسا مكيئا للإصلاح التقدى ، فلا بد من إعادة صوغه فى ضوء دينامى برجماتى .

وكانت هناك بطبيعة الحال الاسباب القمينة بهذا ، ذلك لأن أعداء الشكلية وجدوا فى البرجماتية تصورا للتقدم يتفق مع حاجاتهم الخاصة ، بل أن كثيرين من انصار النظرة الشكلية فى القرن التاسع عشر نذروا أنفسهم لفكرة التقدم . وهناك زعماء النزعة الشكلية من أمثال هربرت سبنسر وجون فيسبك قد أسسوا مفهومهم عن التغير الاجتماعى على التفسير التقدى للقوانين الطبيعية للتطور . ولقد كان وليام جراهام سامنار William Graham Sumner مثل فيبلن وكرولى مؤنشا شديدا لايمان بالتقدم ، بيد أن التصورات الشكلية من التقدم لم تقدم سوى القليل ، وربما لم تقدم أى فاعلية لارادة الانسان كعامل من عوامل التطور والارتقاء التاريخى . فبينما كان سامنار يؤمن بأن

التقدم صنع التطور ، اعتبر التنظيمات الاجتماعية الواعية تقيضا للقوانين التي تحكم كلا من الاثنين . ورأى سامنار أن التقدم مشتق من قوانين المنافسة الطبيعية المطلقة التي لا تسمح بتدخل الافراد ، فاذا حدث ما يعوق المنافسة التي كفلتها الطبيعة كعامل للتغير الدينامي فإن التقدم سوف يعقبها بالضرورة وان جاء على مهل . ولقد كانت هذه النظرة الميكانيكية مدعاة لراحة المصلح الذي وجد ، وبالسخرية ، مفهوما شكليا عن التقدم مستخدما للحيلولة دون اصلاح تقدمي مطلوب . ولقد كانت الآراء الشكلية عن التقدم آراء جبرية بحيث لا ترضى متطلبات أعداء النظرة الشكلية . ان ما كانت تحتاج اليه النزعة المعادية للصورية وهو مفهوم عن التقدم يجعل ارادة الانسان وذكاءه على قدر كبير من الفاعلية داخل العملية التاريخية . ولكن لا يربط بصورة مطلقة سعي الانسان بتتابع زمني سببي وقبلي جامد .

لبي التعريف البرجماتي للتقدم هذا المطلب وأعطى بهذا أعداء النزعة الشكلية بديلا للنزعة التقدمية الزائفة التي يدعو لها الشكليون . وعلى الرغم من أن زعماء التمرد ضد النزعة الشكلية لم يكونوا جميعا متزمطين (أرثوذكس) وبرجماتيين فنيين الا أنهم شاركوا البرجماتية فهمها لمعنى . الخبرة كعملية مستمرة ، وشاركوها اعتقادها بأن الفكر والمعرفة سلاحان للتحكم في المستقبل وتحسينه ، وشاركوا البرجماتية أيضا رفضها للمفهوم الشكلي عن الكون كنظام تام ومنته ومغلق - وهو ما أسماه جيمس « الكون المصمت » - وشاركوها كذلك تفاؤلها بأن كل تقدم في المعرفة يزيد احتمال ارتفاع الحياة وتحسينها بصورة مقصودة وواعية ، ولقد كانت البرجماتية ذاتها رد فعل ضد أنماط من الشكلية الفلسفية الموجودة قبلها ولهذا زودت البرجماتية أعداء النزعة الشكلية بأدوات ذهنية تقدمية وارادية في وقت واحد ، وبهذا كانت النبع الذي تزود منه القلب الفلسفي للنزعة المعادية للشكلية .

كان زواج البرجماتية والنزعة المعادية للشكلية زواج مصلحة على الرغم من أنه كان زواجا سعيدا . ذلك أن الاثنين كانا متلائين على مستويات عديدة ، ولكن قليلين من الاصلاحيين أعداء النزعة الشكلية رغبوا في السير مع البرجماتية حتى مذبح النسبية . وعلى الرغم من أن هولمز قد تأثر بداية بفكر جيمس وبيرس الا أنه أنكر أخيرا أنه برجماتي ، وعلى الرغم من أن فكر كرولي كان مصاغا صراحة في القلب البرجماتي ، الا أنه ظل حتى النهاية مؤمنا ببعض المطلقات المسيحية (٦٧) وظل أكثر الاصلاحيين الذين أفادوا من الحجج البرجماتية دفاعا عن بعض الاصلاحات المفضلة ، ظلوا داخل اطار اخلاقي لو سار الى غايته المنطقية لتناقض مع التزام البرجماتية بالنسبية الاخلاقية والتاريخية (٦٨) ومع هذا فقد افادت البرجماتية يقينا كشارك

فى الثورة ضد النزعة الشكلية . وكانت مساهمة البرجماتية حاسمة ومحددة
بقدر ما كانت تلك الثورة رفضا لمفاهيم شكلية قديمة عن التقدم ، ومحاولة
لفرض تصور أكثر حيوية ونشاطا .

ان البرجماتية التى حددها جيمس لم تتضمن فلسفة كاملة عن التاريخ
أو التقدم ذلك لان اهتمامات جيمس كانت منصبه أساسا على موضوعات
أخرى ، كما وان الصور المختلفة للنزعة الشكلية التى عالجها لم تكن أساسا
فلسفات تاريخ . بيد أن فلسفة جيمس تضمنت تفسيرات للخبرة والارادة
والصدق والتى كانت فى جذورها تفسيرات أخلاقية ، ودعمت كما أوضحت
اجابته على « رسالة » آدمز ، بطرق محددة فلسفة مفتوحة وتقدمية عن
التغير التاريخي . وكانت فلسفته البرجماتية فلسفة تاريخية فى محاولتها
وضع أساس تصورى ناضج لدحض النزعة الصورية كالتى تعرضها
« الرسالة » كما حاول تحديد مخرج من معضلة آدمز الخاصة بالانحلال
ولكن مفهوم جيمس عن التقدم ، على الرغم من حيويته ، لم يتطور بصورة
كافية فى القرن العشرين . وكان على آخرين -بخاصة ديوى وشارلس بيرد-
ان يوسعوا ويطنبوا فى الدلالات التقدمية للبرجماتية ويصوغوا من بداية
جيمس فلسفة تركز على معلومات وأسانيد اجتماعية وتاريخية أكثر ، وعلى
عقيدة فى التقدم أكثر وضوحا وجلاء .

شغلت ديوى وبيرد بعد وفاة جيمس مسألة تحديد الأبعاد الاجتماعية
والتاريخية للمذهب البرجماتي عن التقدم ، كما وأن الثورة ضد النزعة
الصورية فقدت طابعها الثورى بعد وفاة جيمس أيضا بفترة طويلة . فقد
خفت الدافع الى الإصلاح الذى ساد الحقبة التقدمية وذلك خلال الحرب
العالمية الأولى والعقد الثانى من القرن العشرين ولكن ليقوى ويشهد ثأنية
خلال فترة الكساد . واصبح المذهب البرجماتي عن التقدم هو عقيدة كل
الليبراليين الاصلاحيين خلال سنوات سياسة النيوديل ، هذا على الرغم
من انهم كانوا ينشدون أحداث تغييرات واسعة فى النظام الأمريكى الرأسمالى
ونظام المشروع الحر بهدف التصدى للنزعة الجماعية الماركسية وإيقافها .
وجدير بالذكر أنه خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين اكتسب
مفهوم التقدم على يد ديوى وبيرد صفات محددة ربما كانت تبدو غريبة
فى نظر جيمس ولكنها كانت فى الأساس تطابق التصور العام الذى سبق
له ان يحدد معالجه فى رده على « رسالة » آدمز .

وهكذا وفى ضوء ما أسلفنا يبدو لنا تبادل الراى بين آدمز وجيمس خلال
عام ١٩١٠ صورة مصغرة تعكس حالة الانفصال التى باعدت بين الاتجاهات
الشكلية للفكر الاجتماعى فى القرن التاسع عشر وبين التصورات الدرائعية
المعادية للشكلية فى القرن العشرين . لقد كانت القضية هى نفس القضية

القديمة الخاصة بالاحتمية التاريخية فى مقابل حرية الارادة ، والتي كانت
اخلافا فكريا مالوفا فى موطن العقل الامريكى . ولكن حين قدم جيمس
البرجماتية كمذهب يدعم الارادة فانه قدم فى الوقت نفسه مهربا جديدا من
منطق الجبرية ، وقدم ايضا اساسا فلسفيا ونفسيا جديدا للعقيدة الامريكية
التقليدية وايمانها بالتقدم . وجدير بالذكر ان رد جيمس على « رسالة » آدمز
استهوى اعدادا كبيرة من الامريكيين ، ذلك لان التفسير البرجماتى للتقدم
التارىخى لم يهمل فقط ايمانا صحيحا للافراد بجهود الماضى من اجل التقدم
والتطور الاجتماعى ، بل هيا لهم ايضا الضمان بان مثل هذه الجهود
سوف تلغى جزاء ملائما فى المستقبل . وصادف هذا الضمان ترحيبا
متزايدا مع تزايد تعقيدات الحياة فى القرن العشرين .

ميراث التقدم

الثورة ضد النزعة الشكلية كانت علامة تحول كبير فى الحوار الطسويل بشأن فكرة التقدم والذي نار عنيفا على شاطئى الاطلنطى فى القرن الثامن عشر . ووجد أرضا خصبة غنية فى الولايات المتحدة بوجه خاص ، ذلك لان حداثة الأرض والرغبة العارمة فى خلق حضارة جديدة خلقا معينا من الخبرات التاريخية الملائمة بصورة فريدة للتفسير التقدمى . وقد أخذت الفكرة فى السنوات التالية تصبغ بلونها مناخ الفكر . وفى هذه الفترة قد هنرى آدمز ووليام جيمس تفسيريهما . وهنا مر التقدم عبر ثلاث مراحل على الأقل متميزة : المرحلة العقلية (١٧٥٠ - ١٨١٥) والمرحلة الرومانسية (١٨١٥ - ١٨٦٠) والمرحلة التطورية (١٨٦٠ - ١٩٠٠) (١) .

ان فكرة التقدم التى سادت باكورة الفكر الأمريكى تعكس بصورة مباشرة الكون الميكانيكى الذى تحرر من الاسطورة ويخضع للقانون الطبيعى وهو الكون الذى عرضه العقليون طوال القرن التالى لظهور كتاب ديكارت « مقال فى المنهج » عام ١٦٣٧ وكتاب نيوتن « أسس الرياضيات » عام ١٦٨٧ (٢) اكتشف نيوتن ان القوانين التى تحكم سلوك الأجسام الطبيعية يمكن وضعها فى صيغة رياضية . وساعد هذا الاكتشاف على اقناع المتعلمين فى عصره بأن الطبيعة كلها يمكن ادراكها عقلا ، وهو الفرض الذى ساهم أكثر من غيره فى صوغ فكرة التقدم بالصيغة الأولى التى ظهرت بها . وذاعت فكرة نيوتن مع التسليم بصدقها دون نقد ، وألهب اليقين النيوتنى خيال القرن الثامن عشر برؤيا عن إمكانية التقدم نحو الكمال الإنسانى والاجتماعى . وهى الرؤيا التى تثبت بها الأمريكيون . وجاءت الثورة الأمريكية فكانت بدورها عاملا مساعدا على ذبوع المفاهيم التقدمية ، اذ وجد الجيل الثورى فى الفكرة العقلية عن التقدم أداة عقلية ملائمة لتغيير الوضع القائم .

ان المذهب العقلى اسم جنس يشير الى عدد من الفروض العامة عن طبيعة الكون ، والتى شارك فيها عديد من المفكرين خلال القرن الثامن عشر . مثال ذلك ان وليام بالى William Paley فى كتابه نظرة الى شواهد المسيحية ١٧٩٣ حيث يشبه الكون بساعة كبيرة كل جزء منها يخدم هدفا خاصا وتعمل كلها سويا فى تناسق وبأكبر قدر من الانتظام . وحدد الرب ، الساعاتى الكونى الأكبر ، كل جزء وطبيعة عمله ، وكانت ارادة الرب هى نفس الهدف الذى يخدمه كل جزء من أجزاء الساعة ، وهكذا فان قدرات الانسان الاستدلالية هى صفة من صفات الله تستهدف انجاز سلوك الانسان

والجزء من الآلة التى يتداخل معها الانسان . وتتأثر الآلة فى جملتها بعمل
الجزئيات الصغيرة فيها ، ولهذا فان نشاط الانسان له دلالة اخلاقية كونية .
وبالتالى فان كل قدرة من قدرات الانسان على فهم الكون المحيط به أضحت
قناة او سبيلا لاكتساب المعرفة الاخلاقية .

واكد المذهب العقلى على أن العقل البشرى أهل لفهم الكون واجاز للناس
أن يلائموا أنفسهم مع الطبيعة وأن يستثمروا البيئة الطبيعية لتحقيق مزيد
من السعادة . وقال المذهب لقد نظم الرب الطبيعة عن ارادة وقصد وبهذا يمكن
للبر ان يفهموها ويستخدموها لتحقيق رفاهيتهم . والعقل الانسانى كفاء
لاداء مهمة التعلم وتحقيق الاتساق مع قوانين الطبيعة والمبادئ الاخلاقية .
وقد منحت هذه القوانين والمبادئ بدورها هويتهم الطبيعية وحقوقهم
الطبيعية بالمثل . معنى هذا أيضا أن بالامكان قراءة مقاصد الرب جليسة
فى بنية الطبيعة . ولقد خلقت هذه الفروض الأساس للايمان بعقيدة التقدم
التي آمنت بها أيضا الغالبية من المثقفين الامريكيين خلال اعوام التكوين ، بما
فى ذلك الفلاسفة والسياسيين والعلماء من أمثال توماس جيفرسون وبنيامين
فرانكلين وجون آدمز وجورج واشنطن ، وجوويل بارلو وتوم بين وتيموتى
دوايت وجوزيف بريستلى ، ودافيد رتنهاوس وفيليب فريتو وبنيامين رش
وجيمس ولسون وريتشارد هنرى لى ودافيد رامزى وبنيامين بارتون
وشارلس ولسون بيل .

ويرتكز المفهوم العقلى للتقدم على مسلمة تقضى بأن قوانين الطبيعة
ثابتة مطردة ويمكن اكتشافها بالعلم التجريبي وبالعقل السليم حين
نفيد منهما لدراسة البيئة الطبيعية والتاريخ الطبيعى . وقيل أن الطبيعة
البشرية تحددت مرة الى الأبد (٣) . وذهب أصحاب المذهب العقلى الى أن
دينامية التقدم تتغير وتتزود باطراد نحو فهم الانسان لنفسه ولمجتمعه
ولكونه . وذهبوا أيضا الى أنه عن طريق دراسة الطبيعة واكتشاف قوانين
العلية فيها تنمو معرفة الانسان بالطبيعة البشرية (٤) ومع زيادة هذا الضرب
من المعرفة تتعاضد قدرة الانسان على صوغ الأشكال الاخلاقية والسياسية
فى اتساق مع النظام الذى اكتشفه فى الطبيعة . ويقف الجهل والعرف
البالى والمؤسسات القديمة التى تركز على ركائز لا عقلية وغير طبيعية
حائلا دون باوغ الانسان الكمال . والتاريخ هو قصة اكتشاف الانسان
تدرجيا لقوانين الطبيعة والتقدم هو ترجمة ذلك الاكتشاف الى تنظيم متناغم
للحياة البشرية .

ولم تتغير بنية الطبيعة . فكل فئة وكل كيان فى الخلق له أصله فى الأزل
عند الرب وهو أساس بناء الكون . وهذه الصورة الأصلية للكون معقدة

بصورة لانهاية ومتكاملة الى اقصى حد و'اقتصادية تماما . معنى هذا أن الطبيعة ليس فيها زيادة عن الاقتصاد والضرورة وأن تباين الأنماط فى الخلق عمل مقصود وثابت ويحمل كل كائن بصمات الخالق الذى وضعها فى سلسلة الكون العظمى ، وهى الاستعارة المألوفة فى القرن التاسع عشر للدلالة على تنظيم الطبيعة للحياة . ونلاحظ أن امكانية انقراض نوع من النبات أو الحيوان أو تطور أى منهما عن أشكال أولية تتناقض مع افتراض الخلق الخاص وهو الغرض الذى تركز عليه سلسلة الكون العظمى وهو مايعنى بالتالى أن مفكرى القرن الثامن عشر قد غفلوا عن النظرة التطورية للطبيعة . (٥) لقد كان التغير فى الزمان حقيقة واقعة ولكنه كان تغيرا نشوئيا وليس بنيويا . وكان من المعروف أيضا التحولات النوعية والطفرة ولكنها لم تكن تعنى التطور المستمر الخالق . فالطبيعة سلم هرمى وليست عضوية : « ان الفكرة المقبولة عن وجود سلسلة عظمى للوجود تعنى ضمنا أن أى شىء لا يمثل جزءا من نوع قائم وموجود لن يجد مكانا له فى سلم الطبيعة الذى شغلت درجاته ولا مكان فيها لجديد » (٦) .

بيد أن هذه النظرة الاستاتيكية داخل الطبيعة لم تحل دون وجود نظرة تقدمية الى التاريخ . بل على العكس من ذلك اذ أن التصور العقلى عن الطبيعة اكسب فكرة التقدم معنى امتزج مع الحاجات السياسية الامريكية المعاصرة ومع المثل العليا الناشئة لليبرالية البرجوازية . فالتقدم كما عرفه الامريكيون اثناء وبعد الثورة كان يعنى أولا تحقيق طبيعة بشرية متحررة من نير الاقطاع والاستعمار . وإبان جيفرسون هذا بوضوح فى اعلان الاستقلال حيث ترجم المثل العليا البديهة عن الحياة والحرية والسعادة الى قانون عقلانى للتاريخ . وقدمت عبارة جيفرسون موجزا وأضحيا للمعايير الأخلاقية التى يمكن للناس فى عصره أن يستعينوا بها لتقييم التاريخ . وبعد سنوات راجع جيفرسون نص اعلان الاستقلال ونظر اليه باعتباره محاولته لبيان الحقائق التى لم تكن جديدة ولا مثيرة للدهشة وإنما كانت فقط تعبر عن « الفهم المشترك للموضوع فى عبارات بسيطة واضحة وبالتالى تستلزم التسليم والتصديق .. » ولم يكن المستهدف هو أصالة المبادئ أو العواطف ولا محاكاة شىء سابق بذاته . وإنما كان المستهدف أن يكون اعلان الاستقلال تعبيرا عن العقلية الامريكية وبالتالى فإن كل سلطانه يركز على الوجدان المتناغم وقتذاك ، سواء تجلى فى احاديث أو رسائل أو مقالات مطبوعة أو كتب أولية ذائعة مثل كتب أرسطو وشيشيرو ولوك وسدنى وغيرهم . (٧)

وكان جيفرسون على صواب اذ بينما لم يتفق كل معاصريه على ضرورة الثورة ، اتفقوا جميعا على المبادئ التى استند اليها لتبرير الانفصال عن

بريطانيا العظمى . لقد اتفق هؤلاء الامريكيون الذين أعربوا عن ايمانهم بالتقدم - ومنهم كل مفكرى العصر العظام - اتفقوا على أن التقدم يعنى فى النهاية الاقتراب من السعادة البشرية . (٨) بيد أن السعادة اتخذت تعريفا عقلانيا أنها لم تكن مجرد لذة طبيعية أو نشوة نفسية ، بل كانت ادراكا عقليا لملاءمة الوضع الانسانى داخل نظام الطبيعة . (٩) والسعادة ، وبالتالي التقدم ، كلاهما مستمد من تحقيق الانسان لمقصد الرب وتدبيره . وعلى الرغم من الجدال الحاد بشأن خصائص هذه الغاية الالهية وعما اذا كان بالامكان تحقيق السعادة فعلا الا انه كان هناك خلاف واضح حول القضية الأساسية التى تقول أن التقدم ، مقيما بالسعادة ، يعنى اشباع وتحقيق القدرات التى منحها الرب للانسان ، أكثر مما يعنى خلق بعد انسانى جديد .

لزم عن هذا بالتالى أن تحقق الطبيعة البشرية كان يعنى الالتزام بقوانين الطبيعة الخاصة بالانسان . فالناس بحكم أصلهم الطبيعى المشترك لهم حقوق معينة خاصة بالسلوك ، ولا يمكن أن ينتهكها انسان أو مجتمع آخر . والملاحظة كما عبر جيفرسون وتوماس بين أن التصور الامريكى للحقوق الطبيعية غلب عليه أساسا طابع السلب أو النفى ، إذ حرص الثوريون على تحريم أنواع بذاتها من الانتهاكات - مثال ذلك الفرض التعسفى للضرائب - وكانوا فى هذا أكثر حرصا من بيان واجبات والتزامات المواطنين الافراد بيد أن هذه النزعة السلبية ذاتها تعطى مفتاحا هاما للمفهوم العقلى عن التقدم : إذ قيل ينبغى أن يتبع التقدم بصورة طبيعية بناء المؤسسات السياسية والاجتماعية التى اعطت المواطنين الافراد بحكم صيغتها ووظيفتها اعظم حرية لممارسة حقوقهم الطبيعية . وأصبح التاريخ فى ضوء هذا الفهم قصة معرفة الانسان بصورة بطيئة تقدمية ، حقيقة انسانيته ، وأصبح التقدم بهذا المعنى النية الخاصة لخالق الطبيعة .

وجدير بالذكر أن تأكيد هدف تقدمى خاص لامريكا كان ينظر اليه فى ضوء الظروف المميزة لطبيعة العالم الجديد . فقد شن عديد من الفلاسفة وعلماء الطبيعة فى أوروبا فى منتصف القرن الثامن عشر هجوما على العالم الجديد وزعموا أن مناخ امريكا وبيئتها النباتية والحيوانية سيئة ودون المستوى ، وهنا بدأ المثقفون الامريكيون يعاودون دراسة البيئة الامريكية . وانتهوا من دراستهم الى أن امريكا لا تتمتع فقط بميزات سياسية فريدة . بفضل ابتعادها عن أوروبا ثلاثة آلاف ميل بل تتمتع ببيئة غنية كفيلا بأن تحقق هدف الخالق . حقا لقد كانت الطبيعة فى امريكا مختلفة عنها فى أوروبا ، ولكن الامريكيين وجدوا فى هذا الاختلاف أساسا يقيمون عليه صيغة أمريكية للتقدم .

وجاء الهجوم أساسا من ثلاثة فلاسفة فرنسيين - بفون Buffon وأبى راينال Abbé Raynal ومونتسكيو Montesquieu ومن الرحالة والعالم السويدي بيتر كالم Peter Kalm وجمع الناشر الفرنسي. كورنى دى بوكلى ما قدموه من نقد ونشره (١٠) وعلقوا جميعا على ندرة السكان فى شمال أمريكا قبل استعمارها وعلى انحطاط مستوى الهندى الأمريكى بدنيا ومعنويا بالقياس الى البيض الاوروبيين (فالهنود أقل شعرا ويكشفون حسب رأى الناقدين - عن عدم نضج وقصور جنسى) وقسوة المناسبات وبرودته ، وصغر حجم الحيوانات فى أمريكا . وامتدت ملاحظاتهم جميعا ، فيما عدا مونتسكيو ، لتشمل الآثار الضارة المتوقعة من هذه البيئة والتي ستصيب المجتمع الأمريكى . ووصف بفون بوجه خاص أمريكا والأمريكيين بعدم التحضر والتخلف فى كتابيه « نظرية الأرض » (١٧٤٩) و « أحقاب الطبيعة » (١٧٧٩) هذا على الرغم من تسليمه بأن بعض التحسن بدأ بطراً على المجتمع الأمريكى . بيد أن بفون الذى جمع بين النقد البيولوجى والاجتماعى ، كان لا يزال يؤمن بأن المناخ والحياة الحيوانية والثقافة فى أمريكا أدنى بكثير من مثيلاتها فى أوروبا .

وطبىعى أن هذا الهجوم يمثل لعنة فى نظر الأمريكيين المعتزين بدواتهم وتساءلوا عن رأى العقليين فى النوايا التقدمية التى يوحى بها تركيب الطبيعة وتصدى لهذا الهجوم أساسا فرانكلين جيفرسون ، وبنيامين رش وجون بارترام ووليام بارتون وجون آدمز الذين كشفوا عن موهبة وعلم واسع ، ودفعوا بأن الطبيعة ليست دون مثيلتها فى أوروبا بل أنها تتميز عليها بأنها جديدة وغنية ، فضلا عن أنها أيضا تمثل عونا كبيرا للحضارة التى ستزدهر مستقبلا . وأشار فرانكلين الى هذا كله فى كتابه « ملاحظات عن زيادة الجنس البشرى » (١٧٥٥) اذ يبين أن معدل النمو السكانى فى المستعمرات قد تجاوز مثيله فى أوروبا ، وتنبأ بأن قوة عالمية كبرى سوف تولد مستقبلا فى شمال أمريكا .

وأعلن جيفرسون فى كتابه « ملاحظات على ولاية فرجينيا » (١٧٨٥) عن تحديه السافر لما زعمه بفون عن أن الطبيعة فى أمريكا متدهورة ومتحالة وذلك بأن قدم فى كتابه خريطة بين فيها تفوق حيوانات أمريكا على حيوانات أوروبا حجما ووزنا . وأكد أن « الإنسان هنا ليس استثناء للقاعدة العامة » . واستطرد جيفرسون ليؤكد مساواة ، أن لم يكن تفوق ، الأمريكيين الأصليين ، الحمر والبيض ، على سكان أوروبا . وقال أن أمريكا تفرز حاجتها من العباقرة فى العلم والثقافة ، كما أن سكانها يتزايدون بمعدل مذهل ، اذ أن فرجينيا وحدها سوف تضم ما يقرب من ستة أو سبعة ملايين نسمة خلال قرن واحد . وكشفت حرب الاستقلال عن أن القوى الدافعة للحضارة بدأت تنتقل الى الولايات المتحدة . وأشار جيفرسون

وأحساس الرضى بغيره - أن بريطانيا فقدت كثيراً من قوتها : « أن الروح
التي تشن بها الحرب هي المثل الوحيد أمام أعيننا ، وهذا ليس وليداً شرعياً
نُعلم أو للحضارة ، أن مجدداً كله بدأ يميل سريعاً إلى الغروب . لقد جد
عبرت فلسفتها القناة ، وعبرت حريتها المحيط الأطلنسي وبدأت هي نفسها
تعتبر الطريق الرهيب إلى التحلل الأمر الذي لا يمكن التنبؤ بنتائجه » (١١) .

والملاحظة أن كلا من كتاب فرانكلين « ملاحظات » وكتاب جيفرسون
« ملاحظات على فرجينيا » إنما تم تأليفهما بهدف التصدي لاتهام الطبيعة
في أمريكا بالانحطاط . كذلك فإن أجزاء من كتاب آدمز « دفاع عن دستور
حكومة الولايات المتحدة الأمريكية » (١٧٨٧) وكتاب بنيامين رش « دراسة
عن مناخ بنسلفانيا » (١٧٩٠) والعديد من المقالات الصادرة في Transactions
of the American Philosophical Society خلال التسعينات من القرن الثامن عشر،
والتي كتبها وليام بارتون ودافيد رتنهوس ونيكولا كولن وغيرهم . اتفق
كل هؤلاء الكتاب على النتيجة التي انتهى إليها دكتور وليام كوري ، عالم
انطبعة في فيلادلفيا ، والذي حاول عام ١٧٩٢ أن يبين أن الطبيعة فسي
أمريكا فريدة في غناها وخصوبتها وأن مزاياها المناخية والعضوية لها نتائج
هامّة ومباشرة على المجتمع : « أن أمريكا الشمالية هي المكان الوحيد في
المعمورة الذي يمكن للإنسان أن يعيش فيه آمناً ويستمتع بكل المزايا التي
بخولها له حقه الطبيعي » وانتهى كوري إلى نتيجة يردد فيها رأى هكتور
سانت جون دي كريفيكور Hector St. John de Crevecoeur في
كتابه « رسائل من مزارع أمريكي » (١٧٨٢) : « حقاً لن نجد هنا أي مظهر من
مظاهر البذخ والاسراف ولكن تتوفر هنا ضروريات الحياة ومتطلباتها
مننا كرامة الإنسان مصنوعة ، ويستمتع الإنسان بكل الحرية التي يستحقها
ذلك لأنه هنا عضو في حكومة يطيعها ، وهو واضع القوانين التي تحكمه
سواء بشخصه أو عن طريق ممثلين له تحملوا هذه المسؤولية بناء على
اختياره » (١٢) .

أن فكرة التقدم المدعومة علمياً والتي سادت فكر العقلين كانت
« متسقة بوجه عام مع انجليكانية وبيوريتانية القرنين السابع عشر والثامن عشر »
وهو اتفاق شجعه قبول المسيحيين الأمريكيين للاكتشافات العلمية (١٣)
وعلى الرغم من أن كثيرين من العقلين ، وبخاصة المناصرين لمذهب التآليه
الطبيعي Deism اختاروا رفض العقائد المسيحية التقليدية ، والنزعة
الفائبة التقليدية ، إلا أن هذا الرفض لم يكن نتيجة الشكوك الكهنوتية عن
العلم . لقد ناصر فرانكلين وجيفرسون ورش وبريستلي المفهوم العقلاني عن
التقدم ولكنهم على خلاف بين Paine وجدوا أن العلم والعقل لا يقتضيان
رفض تراثهم المسيحي كلية ، بل زودتهم المسيحية بمذهب أخلاقي مبسوط
يمكن أن تتفق أهدافه الفائبة مع مناهج ونتائج العلم . واستطاع العقليون

عن طريق الجمع بين الأخلاق المسيحية التقليدية وبين العلم الحديث أن « يقرأوا في الظروف والأوضاع الخاصة بأمريكا الدور لإرادة الرب ان مثل هذه القارة الشاسعة والخصبة مالم يكن مصيرها الرخاء الذي تنعم به البشرية فلا بد وأن الخالق فقير على نحو لا يتصوره عقل » (١٤) .

أما كيف امتزج العلم العقلاني والطهر المسيحي والسياسة الجمهورية والنظرة العبقريّة إلى البيئة الأمريكية ومزاياها الطبيعية لدعم فكرة التقدم فهذا مانجده واضحا في كتاب بنيامين رش « ثلاث محاضرات عمن حياة الحيوان » (١٧٩٩) فهو من أبلغ الكتب التي عبرت في القرن الثامن عشر عن نزعة التفاؤل العقلية . يسوق حججه على أساس أن الأديان استثارت بوجه عام قوى الحس واستأصلت الأهواء من الحياة الحيوانية للإنسان كما سمحت بقوى الفهم والإدراك . ووجد رش أن المسيحية « حافز » كبير بل هي أقوى « حافز » بالقياس إلى الأديان الأخرى ، وأن المناطق المسيحية في العالم (وبخاصة بريطانيا العظمى والولايات المتحدة) عرفت كيف تفيد ذلك في مجال الصحة والحياة . وتشهد الحياة الأمريكية على أن التقدم والحرية كانا النتاج الطبيعي لهذا :

« هناك وحدة لا تنفصم بين السعادة الأخلاقية والسياسية والطبيعية ، وإذا صبح أن الحكومات النيابية هي أصلح الحكومات للفرد وللرخاء القومي إذا فهي بالتالي أكثر صلاحية لحياة الحيوان ، بيد أن هذا الرأي لا يركز على استدلال من العلاقة التي تربط حقائق الموضوعات ببعضها البعض . ان حقائق كثيرة تثبت أن الحياة الحيوانية موجودة بكميات أكبر ومنذ أمد أطول في الولاية المستنيرة السعيدة ولاية كونكتيكت ، التي عاشت فيها الحرية الجمهورية ولا تزال منذ أكثر من مائة وخمسين عاما ، وهي بشروطها تلك تفوق أي بلد آخر على سطح الأرض » (١٥) .

واستطرد رش في استدلاله قائلا : إذا كانت البيئة الطبيعية في أمريكا علامة على أن الله حباها برضى خاص فإن الأمر نفسه يصدق كذلك على استجابة الطبيعة إزاء مؤسسات وأيدولوجيا المنطقة ، ونظرا لأن الله مسيحي وجمهوري إذا فإن الحياة الحيوانية سوف تزدهر في بلد مسيحي جمهوري أكثر من أي مكان آخر .

هذا الدور الفكري السعيد الذي اتسمت به النزعة العقلية الجمهورية المسيحية عند رش دعمت الإيمان في المصير التقدمي لأمريكا الذي استمر طويلا بعد أن انتهى الجدل بشأن مزاعم انحلال العالم الجديد . وكرر جيفرسون حديثه عن التقدم الذي سبق أن رددته في شبابه وكان ذلك في عام ١٨٢٤ أي قبل وفاته بعامين وبمناسبة الذكرى السنوية

الخمسين لتوقيع اعلان الاستقلال . وقد قال جيفرسون مستبقا فرض الحدود الذى تحدث عنه فيما بعد فردريك جاكسون تيرنر وحقق بحديثه شهرة كواحد من اعظم مفسرى التاريخ الأمريكى :

« لندع المراقب الفلسفى يبدأ رحلة من المناطق البدائية فى جبال روكى ويتجه شرقا نحو الساحل . سيشاهد أكثر المراحل بدائية للترابط والعيش بدون قانون سوى قانون الطبيعة ، والكساء الوحيد الذى يفتون به أنفسهم هو لحم وجلد الحيوانات البرية . ثم يشاهد بعد ذلك الجماعات التى تعيش على الحدود فى حالة زعوية يربون حيوانات اليفة تعويضا عن الصيد . ويتلو هؤلاء مواطنونا الذين يعيشون حياة شبه بربرية ورواد تقدم الحضارة . وكلما تقدم يلتقى بمراحل متقدمة من الحياة الانسانية الأكثر ارتقاء حتى يشهد أكثر المدن ارتقاء وتقدما فى الموانئ على ساحل البحر . ويعتادل هذا فى واقع الأمر عملية مسح زمنية لتقدم الانسان من طفولة الخلق حتى يومنا هذا . لقد بلغت الواحد والثمانين من العمر ، وولدت حيث أعيش الآن فى السلسلة الأولى من الجبال القائمة داخل البلاد . وشاهدت مسيرة الحضارة هذه تتقدم من ساحل البحر ، عابرة فوقنا أشبه بسحابة ضوء ، وضاعت من معارفنا وحسنت وضعنا حتى أصبحنا الآن أكثر تقدما هنا عن موانئ البحر وقتما كنت فيها صبيا . أما أين سيتوقف هذا التقدم فهذا ما لا يستطيع أحد أن يتنبأ به . ان الحالة البربرية آخذة فى التراجع أمام الخطوات الثابتة للتحسن ، وأنا على ثقة من انها سوف تختفى من على الأرض مع الأيام (١٦) .

ولا ريب فى ان التفسير التقدّمى للتاريخ لم يكن افتراضا أمريكيا أصيلا . ذلك ان فلسفة التقدم التاريخى كانت احدى انجازات عقل التنوير فى فرنسا وانجلترا ، وقد تأثر المفكرون الأمريكيون كثيرا بأصحاب النظريات التقدمية على اختلافهم من أمثال جون لوك ووليام جودوين وآدم سميث وبرنارد دى فونتينيل والمركيز دى كوندروسيه وأبيه دى سانت بيير وفرانسوا جان شاتيلوكس ودنيس ديدرو (١٧) . وكان الأمريكيون علاوة على هذا مدركين تبين التفسيرات ، وعرفوا بالتالى الحجج المناقضة للتقدم التى يرددها دعاة النكوص التاريخى من أمثال بفون Buffon وراينال . وكانوا واعمين أيضا بكتابات دافيد هيوم وادموند بيرك وجان جاك روسو التى كانت النظرة التقدمية للتاريخ فيها مجرد تفسير واحد ضمن تفسيرات أخرى ممكنة .

ولقد كانت فكرة التقدم ملائمة تماما للأمريكيين لأسباب عديدة كما تفوقت على كل النظريات المنافسة فى تفسير التاريخ . أولا اعتاد الأوروبيون طوال

قرون ان ينظروا الى العالم الجديد كمجال شاسع وغريب يدعم الكثير من الخيالات عن الكمال والانساق البشرى . فالأساطير والخرافات القديمة عن الجنة موعودة على الارض والتي ظلت نائمة قرونا طويلة ثم بعثت فيها الحياة مع فكر عصر النهضة ، ففزت الى الخيال من جديد مع اخبار اكتشافات كولومبس . ان أساطير الأطلنطيس وأركاديا وعدن والجزر السعيدة والتي يرجع تاريخها الى الافريق والرومان بدأت تداعب الخيال وتعطى احتمالا بتحققها فى الواقع .

« فى عام ١٤٩٣ أشرق فجر العالم الجديد على الخيال الأوروبى فى صورة جزر قليلة زاخرة بالسعادة والمتعة كل منها أشبه ببستان خاص مستقل جدرانها تحف بجنة أرضية أو كوخ سعادة طاغية أو بستان الشباب والربيع » (١٨) وتصور توماس مور مدينته الفاضلة « اليوتوبيا » عام ١٥١٦ فى أمريكا . وتخيل عديد من المفكرين الأوروبيين ان العالم الجديد يضم غرائب مثل الدورادو El Dorado. أو مدينة الذهب ونبع الشباب أو على الأقل المعبر الى ثروات الهند الخرافية . وحولت كل هذه الخيالات العالم الجديد الى تصور عن المستقبل كله أمل وسعادة . واذا كانت قد سادت أحاسيس واقعية عن العالم الجديد بعد ثلاثة قرون من الاستيطان ، الا أن موقف الأمريكين من أنفسهم ونظرتهم الى مستقبلهم كان ولا شك متأثرا للغاية بنزعة التفاؤل التى نظروا بها طويلا الى حياتهم ومشروعاتهم المستقبلية .

. ولقد كان فكر البيوريتانيين عاملا آخر أسهم فى دعم التقليد التقدمى فى أمريكا . فعلى الرغم من أن مستوطنى خليج ماساتشوسيت كانوا واعين تماما بالخطيئة الأساسية والاولى للانسان الا أنهم اعتقدوا أن الله قد اختار أمريكا لتكون مرحلة على الطريق لبعث زيون Zion واختارهم هم لاداء هذا الدور الأخير فى دراما التاريخ المسيحى . واعتقدوا أن الوفاء بإرادة الرب وتحقيقها رهن بنجاح هذا الدور . ونذكر هنا ما قاله جون ونشروب فى محاضرة له القاها على مسامع رفاقه المهاجرين على سطح سفينة أرابيلا عام ١٦٣٠ « ان أنظار العالم كله سوف تتابع انجازات البيوريتانيين التى ستكون أشبه « بمدينة فوق تل » ليحاكيها كل العالم المسيحى » . ولقد تحدد احساس مستوطنى خليج ماساتشوسيت بأنهم مبعوثو العناية الإلهية فى ضوء فهمهم لمعنى استيطان أمريكا . واذا كان المستوطنون الذين وفدوا بعد ذلك لم يشاركوا البيوريتانيين احساسهم الأول بعمق الحماس الدينى ، الا أن فكرة الدلالة الإلهية لاستيطان أمريكا كانت قد رسخت قبل نهاية القرن السابع عشر وأضحت عادة عقلية لها قوة البقاء ولهذا استمرت زمنا طويلا .

هناك مصدر آخر اسبغ على قصة الاستيطان دلالة عالمية . ونعنى بهذا الاعتقاد بأن الحضارة تأخذ مساراً نحو الغرب وهو الاعتقاد الذى رسخ عميقاً فى التراث الاسطورى والذى بعثته النهضة من جديد . اذ ان اركاديا واطلانطيس والجزر السعيدة كانت جميعها فى الغرب . وكان المبشرون بهذا التراث الاسطورى يزعمون فى القرن الثامن عشر بأن أمريكا هى المجال الذى سوف يتحقق فيه كل هذا . وسبق ان كتب الاسقف جورج باركلي عن أمريكا عام ١٧٢٦ ما يلى :

طريق الامبراطورية يتجه نحو الغرب
ولقد انتهت الفصول الاربعة الاولى
وسوف تختتم الدراما بالفصل الخامس
وآخر الفصول اسمى ما أنتجه الزمن (١٩)

وفى منتصف القرن كان كثير من الامريكيين ينظرون الى حضارتهم فى ضوء هذا الكلام . وأشار أحد الرحالة الذى جاب المستعمرات الوسطى خلال الحرب الفرنسية والهندية : « هناك فكرة غريبة وخيالية استقرت فى عقول عامة البشر تقضى بأن الامبراطورية تأخذ مسارها نحو الغرب . ويتطلع كل انسان فى لهفة الى تلك اللحظة عندما تكون أمريكا مانحة القانون لبقية العالم » (٢٠) ولا ريب فى أن هذه الفكرة وامثالها أسهمت فى دعم احساس سكان المستعمرات بأن لهم مصيراً منفصلاً وفريداً قبل الثورة .

وظهرت بعد الثورة تصورات أخرى عن التقدم ساعدت الأمريكيين على تحديد هويتهم ومكانهم فى التاريخ . مثال ذلك أن ريتشارد برايس Richard Price صديق فرانكلين الانجليزى رأى الثورة عام ١٧٨٣ فى الضوء التالى : « لعلنى لا أتجاوز الحقيقة اذا قلت أن الثورة الأمريكية أهم خطوة على طريق تقدم البشرية بعد ظهور المسيحية » (٢١) وسار فى نفس الاتجاه تيموثى دوايت الذى نظم قصيدة طويلة بعنوان Green field Hill (١٧٩٢) يؤكد فيها أن الحضارة مسارها نحو الغرب ويعرض تصوره عن المستقبل :

مرحى بك أيها العالم الغربى الذى جئت بتدبير من الرب
أنت مثال مشرق ساطع ومجدد للبشرية
سرعان ما يجتاز أبناؤك البلاد طولا وعرضا
ويبنون على شواطئ الباسفيك وطنهم
وينقلون قانونهم وعقيدتهم وأخلاقهم وفنهم
وينشرون الحربى لتشمل كل بحار آسيا (٢٢)

Joel Barlow

وسار على نفس الدرب أيضا الشاعر جول بارلو

The Columbiad

(١٨٠٧) يقدم فيها

الذي ألف قصيدة بعنوان

عرضا تاريخيا ابتداء من اكتشاف كولومبس حتى هجرة أصحاب الآمال العريضة والأحلام الجميلة في أمريكا ، ثم اعصار الثورة وضغوطها ، ويختتمها بلحن موجه الى « أمجاد أمريكا في المستقبل » . وتلخص القصيدة ثقة الأمريكيين المفرطة بمكانهم في مسيرة التاريخ المتقدمة صوب الكمال .

علاوة على هذا فان السرعة التي تمت بها عملية تجاوز الحدود والاستيطان جعلت فكرة التقدم ملائمة تماما لتاريخ أمريكا . ذلك ان المائة عام بين ١٧٠٠ و ١٨٠١ وهو عام انتخاب توماس جيفرسون كنائب رئيس لولايات المتحدة شهدت تحول عدد من المستعمرات الصغيرة الهشة القابعة على الساحل الشرقي لشمال أمريكا الى امة مزدهرة مستقلة تضم اكثر من خمسة ملايين نسمة وتقف على مشارف امبراطورية جبارة باتساع القارة كلها . وتحددت الخبرة الأمريكية خلال هذه السنوات المائة بفضل عناصر محددة تتمثل في نمو المدن الأمريكية وتطور التجارة والنقل على امتداد القارة ، وارتفاع مستوى المعيشة بصورة مطردة وسرعة التحول الاجتماعي ، وظهور حس بالقومية الأمريكية دعمته حرب الاستقلال . وبدأت النظرة التقدمية الى التاريخ نتيجة لذلك ، وكما قال جيفرسون عن إعلان الاستقلال « الفهم المشترك عن الموضوع » ولا ريب في ان كل من عرف المعنى الاخلاقي للتاريخ وتعلمه من دراسة البيئة الطبيعية والتحويلات التي صنعها الناس فيها سوف يجد أن التاريخ الأمريكي اصدق نموذج للتقدم .

وأخيرا فان تحقيق الاستقلال والنجاح في اقامة حكومة جديدة كان له اثره الكبير في تحويل المفهوم العقلي عن التقدم الى عقيدة واقعية بين مثقفي البلاد . ووجد الاستقلال تبريرا له في ضوء مفهوم التقدم . وقد قال توم بين أن أمريكا في السبعينات من القرن الثامن عشر كانت « نقطة فقط في العالم السياسي ، حيث يمكن أن تبدأ منها اصلاح الشامل للعالم » (٢٣) ولعل الحجة الأساسية التي ارتكز عليها « الفهم المشترك » عنده - واحد أسباب تأثيره القوى كدعاية ثورية - اعتقاده ان الانفصال عن بريطانيا مسألة ضرورية مطلقة ، ذلك لأن الشعب الأمريكي بدون الاستقلال لن يستطيع التقدم وفق « معدله الطبيعي » .

« نحن الأمريكيين ، نملك القوة والقدرة على أن نبدأ العالم من جديد . ان العالم لم يشهد موقفا مماثلا منذ أيام نوح حتى الآن . ونحن نقف على عتبة ميلاد عالم جديد ... لم تعرف أمريكا بعد معنى الوفرة والرخاء ، وعلى الرغم من أن ما حققته من تقدم لا نظير له في تاريخ الأمم الا انها لا تزال

فى دور الطفولة بالقياس الى ما يمكن أن تحققه ، ولهذا فأجدر بها أن تمتلك بين يديها كل السلطات التشريعية » (٢٤)

وبعد مضى ثلاثة عقود على استقلال أمريكا ، وبعد أن خرجت أوروبا من الحروب النابليونية كتب توماس جيفرسون الى صديقه الجديد ومنافسه القديم جون آدمز قائلا « ان قدرنا أن نكون حائلا دون عودة الجهل والبربرية . أن أوروبا القديمة سوف تعتمد علينا ونحملها على كاهلنا وتعرج بجانبنا تحت وطأة شباك القساوسة والمساوك . ترى ماذا سنكون عندما تصبح القارة الجنوبية تحت سيطرتنا . وما هو الموقف الذى سنكفله كقوة حليفة للعقل وسندا للحرية فى العالم » (٢٦)

(ب)

على الرغم من أن مظاهر الافراط التى ميزت الفترة النابليونية كانت ايلانا بموت فلسفة المذهب العقلى التى ارتكزت عليها نظرة التقدم عند الثوريين ، الا أن زوالها لم يقوض دعائم الايمان الأمريكى سواء فى مبادئ الاعلان أو فكرة التقدم . بل على العكس من ذلك فان الثورة الرومانسية ضد عقلانية التنوير قدمت أساسا جديدا ورحبا للعقيدة الأمريكية عن التقدم ، وهى العقيدة التى أصبحت واسعة الانتشار وديمقراطية فى نصف القرن التالى لعام ١٨١٥ . ولم يعد التقدم عام ١٨٦٠ مجرد تعبير عن رأى مفكر متوحد بل عقيدة الأمريكى العاىى تعكس ايمانه وتقييمه للتاريخ ومسناه . بيد أن انتشار ورواج فكرة التقدم أدى الى اكتسابها دلالات بعيدة عن الصورة العقلانية الاولى . (٢٧)

وحدث التغير نتيجة عدد من العوامل . أول هذه العوامل أن تحول أمريكا الى عملاق قارى وصناعى خلال الفترة المتوسطة كان مادة جديدة للأحصاءات ومشجعة لكل أصحاب النظريات التقدمية ، وخلق هذا التحول أيضا توترا جديدا بين المفاهيم الزراعية والريفية عن الحياة الطيبة وبين التعريفات الصناعية والتجارية الجديدة . وأدى التوسع فى الديمقراطية السياسية عن طريق اتساع حركات الإصلاح الاجتماعى الى حدوث تغيرات هامة فى حياة وتوقعات الجمهور العاىى ، وأخذ التقدم بالتالى دلالات ديمقراطية جديدة . ونشأ عن اتساع الحدود صمام أمن سيكولوجى واقتصادى للتوترات المتزايدة فى حياة المدن فى الشرق . رازتبط ظهور الحس الحاد بالقومية الأمريكية ارتباطا وثيقا بالتطورات التى حدثت داخل البلاد ، وغيرت من تصور الفرد لنفسه ولمصيره . وأدى التقدم فى التعليم العام وفى تكنولوجيا المواصلات الى وضع الاخبار التفصيلية عن أحداث

اليوم بين يدي كل انسان مما أدى بالتالى الى رفع مستوى الوعى العام
بالتغير التاريخى . ودفع كل هذا الى انتشار وتعديل فكرة التقدم مما مكن
أرثر اكيرك Arthur Ekirch المؤرخ الرائد لهذه الفكرة ، من أن
يصل عام ١٨٦٠ الى نتيجة تقول « ان فكرة التقدم كانت أكثر الفلسفات
الأمريكية رواجاً وأكثرها اتساقاً مع افكار العصر واهتماماته » (٢٨)

نتج عن هذه الخبرات القومية المتباينة بعد ١٨١ نتيجتان جديدتان
مرتبطتان بفكرة التقدم الموروثة ساعدتا فى النهاية على تفويض دعائهما
العقلية .

أولاً : أحس الأمريكيون خلال الفترة الوسطى بثورة جماعية ضد
جوانب معينة من الماضى الأوروبى والسابق على الثورة . وكان طبيعياً بعد
ظهور النزعة القومية ومكملاً لها أن تكون لهذه الثورة أبعاد كثيرة، إذ كانت
تعنى نفاد صبر الأمريكيين بالأوضاع الاجتماعية أو القيود الفكرية التى
ليست لها جذور فى التربة الوطنية الأمريكية . بعبارة أخرى فإن القوالب
الأدبية والأطر الفلسفية والمذاهب الدينية والطرز الفنية والممارسات
الأساسية والعادات والتقاليد الاجتماعية ، كل هذه كان لابد وأن تتسق مع
الحس القومى لمصير ديمقراطى وريد . وتولد عن هذا المطلب عداء تجاه
قوالب وأشكال محددة من التقاليد ، حتى أن سير هنرى جيمس لاحظ عام
١٨٥١ أن « الفكرة الديمقراطية ... ثورية وليست تقويمية ، إنها وليدة
الإنكار . وظهرت الى الوجود عن طريق إنكار المؤسسات القائمة . فقد
استهدفت أساساً هدم العالم القديم أكثر مما استهدفت كشف الجديد .»
بيد أن جيمس اعترف بالجوانب الإيجابية التقدمية لهذا الرفض التقليد ،
ذلك لأن محك التقدم عند الأمريكيين قبل الحرب الأهلية كان تعبيره عن
مطالب وتطلعات أمريكية فريدة . ولم تكن صور التقدم التى تحمل طابع
السلطة الأوروبية صوراً ملائمة ، وبالتالي كانت مرفوضة . وأصبح التقدم
بالنسبة للأمريكيين ليس تحقق ما هو تقليدى والمعايير الثقافية المسبقة ، بل
اشباع حاجة أو مطلب إنسانى ندركه مباشرة . ولهذا ختم جيمس مقالته
بعبارة تقليدية فى عصره : « انى مقتنع بأن لاشئ سوى تطبيق وتوسيع
المبدأ الديمقراطى . . هو الشئ الضرورى لتحقيق الحياة الإلهية على
الأرض . وإقامة عصر عظيم امتداداً لكل التاريخ ويكون مصداقاً ليوم
السبت أو الراحة وتمجيذاً وختاماً لأسبوع الكدح والمعاناة عوضاً عن خيرة
الماضى لدى الإنسان » (٢٩)

النتيجة الثانية اللازمة عن النظرة الرومانسية الى التقدم مشتقة من
الأولى ومكملة لها : التقدم فى أساسه ظاهرة فردية وليس ظاهرة نوع أو طبقة
أو مؤسسة . فالإنسان الفرد هو مفتاح الإصلاح التاريخى ، ولقد بدأت كل
إمكانية للتقدم برفع روح الفرد ووجدانه وأحاسيسه المعنوية . ان الفرد

في مجتمع المساواة يمكن ، كما لاحظ الكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville أن يعتزل وتنقطع صلته بأقرانه ، وبالتالي يحتاج الى تجمع من المؤمنين المشاركين له من أجل تحقيق التغير الاجتماعي ، ولكن الخطوة الأولى يبدأها دائما أفراد في عزلة بينهم وبين عقولهم وقلوبهم « (٣٠) وعلى الرغم من أن مبدأ الفردية قد أدى الى مبالغيات انعزالية لدى التراتسندنتاليين حتى أصبحت نظريتهم معادية للمجتمع والتقدم - ولعل رد الفعل السلبي عند امرسون تجاه الاصلاحيين أصدق مثال على هذا - إلا أن أكثر الأمريكيين اتفقوا على أن التقدم بدأ وانتهى داخل البيت ، داخل حياة وعقل المواطن الفرد .

وعلى الرغم من أن هاتين النتيجةين تمتد جذورهما في الظروف التاريخية والاجتماعية للحقبة الأمريكية الوسطى الا انهما أخذتا صورتها المحددة من مظاهر التكيف الأمريكي والملائمة للثورة الرومانسية التي حدثت في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وبدرجة أقل في بريطانيا . اذ على الرغم من الرفض القومي للأنماط والمعايير الأوروبية كان لابد أن يتأثر المفكرون الأمريكيون باتجاهات الفكر التي سادت الحقبة بعد النابليونية . وبينما نجد كثيرين من الأمريكيين ابتداء من تيموتي داويت Timothy Dwght حتى امرسون ووليام اليرى شانتج كانوا يدعون وبالبحاح الى حياة فكرية وأدبية قومية إلا أن أهم التجديدات التي حدثت خلال هذه الحقبة في الفلسفة والتاريخ والدين والعلم - أي في كل نواحي المعرفة المرتبطة مباشرة بمسألة التقدم - اقترنت بالتطورات التي حدثت في أوروبا وإنجلترا (٣١) .

كان مفهوم مرحلة التنوير في أوروبا عن التاريخ يتضمن التغير والتقدم ، كما أكد في الوقت نفسه القسّمات الميكانيكية لتقدم الحضارة وشبهها بحركة الساعة وانها تتم عبر عدد من المراحل ابتداء من المرحلة البربرية الى الوقت الحاضر . ولم تكن أسباب حركة التاريخ التقدمية واضحة ، بل نسبها المفهوم بصورة غامضة الى عمليات تلقائية وثابتة لقوانين الطبيعة . واتجه مفكرو عصر التنوير نتيجة لذلك الى اتخاذ موقف متواضع تجاه بعض المراحل السابقة للتاريخ . فاذا كانت قوانين الطبيعة ثابتة ، اذن لم يكن هناك امكانية بأن تتغير ديناميات التاريخ ذاتها من مرحلة الى أخرى . ونتيجة لهذا كانت نظرة عصر التنوير الى التاريخ نظرة نشوئية ارتقائية أو ذات بعدين . واتخذ الأوروبيون موقفا عقليا جديدا نحو التاريخ ابتداء من روسو في فرنسا وصمويل كولريدج وبيرسى شيلي في بريطانيا العظمى وعمانوئل كانط وجوهان فون جوته وجوهان فون هردر في ألمانيا . وبدأت تشيع نظرة تعاطفية تجاه الماضي ، وساد اعتقاد بأن العصور السابقة عاشها بشر واعيون لهم مشكلات ودوافع مماثلة لمشكلات ودوافع المرحلة الراهنة ، ومع عام ١٨٦٠

بدأت تسود فكرة تقضى بأن الماضى والحاضر مترابطان فى عملية دينامية
تطورية أكثر منها ميكانيكية ، وهى الفكرة التى نراها واضحة فى كتاب
هنرى باكل Henry Buckle « تاريخ الحضارة فى إنجلترا (١٨٥٧) ،
(١٨٦١) وأصبحت الرابطة الجديدة بالماضى قسمة جديدة تميز النزعة التاريخية
الأوروبية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر . (٣٢)

وظهرت فى الولايات المتحدة ، وبتأثير الاتجاهات الأوروبية جزئيا ،
علاقة مماثلة بالتاريخ وإن أخذت سمة مغايرة عن مثيلتها الأوروبية . ولم
يكن لدى الأمريكين فى الحقبة الوسطى حاجة كبيرة الى نبذ النزعة
التاريخية لعصر التنوير ، ذلك لأن ثورتهم لم تكن الايمان العقلانى بالتقدم .
فقد كان التاريخ بالنسبة للأمريكين قصيرا ومتجانسا ومظفرا . ولهذا
لم يكن الأمريكيون معنيين بالخلاف حول التفسيرات التاريخية للماضى بل
كان ما يعنيههم أساسا الاحتفاء بالحاضر والمستقبل . وكانت نظرتهم الى
الماضى نظرة رضى بينما تركزت الجهود الفكرية القومية على مهام أخرى ،
فلم تكن هناك حاجة الى إعادة بناء الماضى من أجل بناء حياة هائلة فى
الحاضر . ومن هنا كان مفهوم التقدم النابع عن أحداث التاريخ السابقة
على الحرب أقل من الآراء الأولى استعادة للماضى ، وأكثر اهتماما وتعبيرا
عن الفكرة القائلة : أن أمريكا تبدأ التاريخ من جديد . ونلاحظ أن التاريخ
كما كتبه جورج بانكروفت أو وليام برسكوت أو فرانسيس باركمان أو
جون موتلى كان أشبه بلوح جديد نظيف ستبدأ عليه كتابة دراما الصراع
الانسانى مع بيئة العالم الجديد . ورأى الثوريون التقدم فى صورة حركة
التاريخ الحتمية صوب انتصار قضيتهم ، ثم أصبح التقدم فى نظر جيل تال
كل ما ينتج عن الحاضر . وقد عبر عن هذا بانكروفت أشهر المؤرخين
فى الحقبة المتوسطة حيث قال فى بحث له عنوانه « الضرورة والحقيقة
الواقعة والوعد بتقدم الجنس البشرى » (١٨٥٤) يقول « مسار الحضارة
أشبه بنهر عارم التيار يفيض عبر واد لا حدود له تصب فيه جداول من كل
جانب لتملأ مجراه الذى يتسع دائما وأبدا ويزداد عمقا ووضوحا . . وإذا
كان تقدم الجنس البشرى هو الهدف الأعظم للعناية الالهية فان علينا جميعا
أن ننظر الى المستقبل نظرة اجلال وتوقير . ويجب علينا أن نكون على
استعداد لأن نضحى بأنفسنا من أجل ذريتنا مثلما يجب عليهم بدورهم
أن يبذلوا حياتهم من أجل رخائهم » (٣٣)

واضح أن التصوير المجازى الذى قدمه بانكروفت عن « النهر العارم
الذى يفيض عبر واد لا نهائى . . الخ » يكشف عن نظرة الرومانسية الى
التقدم . ويفيد هذا التصوير المجازى أن التاريخ حركة تفيض أى حركة
مستمرة وأنه يتزايد ويضيف الى ذاته كل نتائج الروافد مهما كانت صغيرة .

ويفيد تصويره للنهر فى حالة اتساع وتعمق دائمين أن حركة الزمان مطردة .
التقدم ولا رجعة لها وأنها تتجه صوب نوع من النقاء أو الكمال الاخلاقى .
واخيرا فان وصفه النهر بأنه يفيض عبر « واد لا نهائى » يفيد بأن التاريخ
سار عبر مساحات طبيعية لا حدود لها ولا تحدها مراحل أو أهداف ميكانيكية .
وهكذا يصف التقدم بعبارات تفيد سمو الطبيعة والتداخل العضوى بين
أجزائه - وهذه هى كل السمات المميزة للنظرة الرومانسية الى التاريخ .

بيد أن هذا كان أكثر من مجرد تصوير مجازى . ذلك أن كتاب
بانكروفت « تاريخ الولايات المتحدة » (١٨٣١ - ١٨٧٤) كشف عن أنه يرى
التاريخ كعملية عضوية تبلغ ذروتها من خلال البعث الجديد للانسان فى
أمريكا . ونراه يلجأ كثيرا الى صورة الرمز الخيالى للجنة أو عدن وهى
الصورة التى كانت سائدة بين الرومانسيين فى القرن التاسع ، وصور كتاب
بانكروفت « تاريخ الولايات المتحدة » أرض أمريكا باعتبارها مصدر طاقات
ديمقراطية وفضائل جمهورية . واكد بانكروفت انه قد نبعت من الارض
ذاتها روح التقدم والقيم الخالدة التى تجاوزت التغير الزمنى . وقال ان
تاريخ الانسانية تحرك فى مسيرة متقدمة باطراد ولكن القيم هى التى حولت
الفيض الزمنى الى حركة متقدمة كامنة وأصيلة فى الطبيعة . وقارن
بانكروفت بين الارض البكر التى غزاها المكتشفون الاوائل وبين أمريكا عام
١٨٣٧ فقال مفضلا الوضع الاخير :

« تسطع الارض (١٨٣٧) بألوان الحضارة . . . يعيش الفلاح
البسيط جارا طيبا بقرب الحقول التى يزرعها ويستشعر المجد فى الوديان
المثمرة ويحصى جذلان أعداد قطعانه وماشيته التى ترعى آمنة فوق التلال .
وحلت الاعشاب الزهرة محل الشوك ، ويتسلق كرم النبيذ فوق الصخور
حيث كانت تزحف الافاعي ، وابتسمت الصناعة للتغيرات التى أحدثتها
وتتنسم الهواء العليل الذى يحمل علامات الصحة على جناحيه » (٣٤)

ورأى بانكروفت التاريخ الأمريكى فى صورة كلها تقدم وبطولة بسبب
العلاقة الفريدة التى تربط الحضارة الأمريكية بالطبيعة .
وتتميز نظرة بانكروفت بأهمية خاصة لأنها تكشف كيف ابتعد
الرومانسيون عن الوسط العقلانى بموقفهم من الطبيعة ، وكيف أثر هذا
الابتعاد بصورة مباشرة على التعريف المتغير للتقدم . فقد كانت الطبيعة
فى نظر العقليين شيئا معقدا شديد التعقيد من حيث تناولها تجريبيا .
وأن رسالتها الاخلاقية يمكن الاستدلال عليها منطقيا من المخطط الذى
يكشف عنه هذا الفحص . ولهذا فان فهم مقصد الطبيعة مسألة أساسية

الملاحظة والتصنيف والاستدلال المنطقي . ويتم كل هذا داخل إطار استدلالى مسيحي أو الهى . وأوضح دانييل بورستن Daniel Boarstin ان النتيجة اللازمة عن ذلك ، ظهور جماعة العقليين التى تضم « حلقة جيفرسون Jeffersonian Circle » التى ترى ان الاخلاق مرادف للطبيعة وتكرارهما لغو . « ان حلقة جيفرسون حين تبدى اعجابها بالكون باعتبارها البناء الالهى التام والكامل ، وحين تعالج بصورة مثالية العملية التاريخية والنشاط باعتبارهما غاية الحياة ، فانها تؤكد ان القيم التى تقيم بها الكون متضمنة فى الطبيعة » (٣٥) ويمكن المعيار الاخلاقى الذى تقيم به التغير داخل إطار الطبيعة ذاتها : وهكذا أصبح التقدم للمفكر العقلى هو الطبيعة ذاتها ولا شيء آخر .

وبينما كان الرومانسيون ، مثل العقليين ، ينظرون الى الطبيعة استلهاما لتعاليم اخلاقية فقد نظروا اليها من خلال عدسات مختلفة واستلهاما لدروس متباينة . لقد أخذ الامريكيون عن المثاليين الالمان - كانط ونتشيه وهردر ولسنج وجوته وهيغل - كما أخذوا عن كولريديج وكارليل ووردزورث وشيلى فى بريطانيا العظمى وعن لامارتين وكوزات وروسو وجوفرى وشاتوبريا فى فرنسا (وتطابق تأثير كومت مع المحاولات الامريكية الاخيرة لفهم دلالات الدارونية) (٣٦) تعلم الامريكيون من هؤلاء ان الطبيعة هى المنبه الحسى لاكتساب المعرفة وان العقل البشرى قادر على ان يعى مباشرة الجوهر الحقيقى للاشياء ، وقادر على النفاذ عن طريق الحدس والادراك الوجدانى الى الحقيقة الكامنة وراء الاشياء التى ندركها بحواسنا . وكان العقليون فى عصر التنوير يشكون بوجه عام فى العواطف . ولكن الرومانسيين الآن يحرمون وجدان البشر ويركنون اليه كمصدر للمعرفة . وبدلا من خلفية الطبيعة الملهمة التى ندركها مباشرة فى رونقها الذى منحها لها الاله ، أصبحت كل الاشياء ممكنة وميسورة للفرد الذى يعد نفسه لاكتشاف الحقيقة الاخلاقية الباطنية . (٣٧)

وافترض الرومانسيون تصورا للطبيعة يقع فى موقع وسط بين تصور نيوتن وتصور داروين ، وكان التصور المفترض أكثر حياتية من تصور العقليين ولكنه دون رؤية داروين عن النظام الذى يحدده فيض البيئة والانتخاب الطبيعى . . ووصف هوارد ممفورد هذا التصور بقوله « التصور الدينامى للطبيعة » والذى يرى الكون طاقة خلاقة أكثر منه حركة ميكانيكية ، أو يراه كيانا عضويا بدلا من سلم ارتقائى جامد ، أو كيانا حيا بدلا من أن يراه بناء يبعث الحياة فيه خالق بعيد عنه تماما . (٣٨) ويمكن ادراك أسرار الطبيعة والاله الحال فيها بوسائل ذاتية وموضوعية ، وهو الأمر الميسور للفرد الوجدانى المتحرر . لقد أعطى الله والطبيعة نفس

الضمانات التقليدية والتقدمية لاولئك الذين زالت عن عيونهم معايير العقل المجرد . وعبر عن هذا وليام هنرى شانونج ابن أخت القسيس الموحد وليسام اليرى شانونج حيث قال : « لهذا فليعلن كل منا فى أى مجال مهما بدا صغيرا أن الحب هو قانون الحرية ، وأن الإيمان باحث حر الى الأبد وأن الشك فى تزايد الخير الحاد وكفر وأن الخوف من التقدم هو الخطيئة التى لا تفتقر . ولنكن شهودا على الحقيقة ان ابانا فى السموات يبعث كونه من جديد ويبعث اطفاله من جديد عن طريق الحياة التى ينفثها فيهما على الدوام . (٣٩) ان التغيرات التى نشاهدها فى الطبيعة يمكن النظر اليها كمراحل فى تطور ضرورى ولكن روحها ليست وليدة صيغ رياضية أولية بقدر ما هى وليدة تدخل مباشر للطاقة والروح الالهية .

وذهب اصحاب التصور الدينامي للطبيعة ان العلوم والديانة الطبيعية، والديانة الموحى بها ليسا سوى طريقين مختلفين الى نفس الحقيقة الكونية ، وراى عالم الحقبة المتوسطة فى نفسه انه « الانسان الذى يردد أفكار الرب » (٤٠) وكان الاتجاه السائد ان البحث العلمى يستهدف تأكيد أن التقدم من خلال النمو العضوى هو قانون الله وخطته . ونذكر هنا أن البروفسير جيمس دوايت دانا James Dwight Dana بجامعة ييل وهو رائد الجيولوجيا فى منتصف القرن التاسع عشر وجد برهانا يؤكد هذا الاعتقاد فى بقايا حفريات لطبقات جيولوجية . وقال أن تقدم الأشكال العضوية الى أن بلغت ذروتها فى الانسان كأرقى مرتبة فى الخلق ، كشفت عن دينامية الاله المخططة والمنظمة . ولم يكن فى هذا المنهج العلمى ما يفسد أو يشوش الافتراضات التقدمية التأليهية . وهذا هو ما اعترف به بروفيسور دانا عام ١٨٦٥ حين قال : « يجب الا نخشى العلم . فتقدم العلم يسير صعودا والى الامام ليصل بنا الى رؤى أوضح فأوضح عن النعم اللانهائية » (٤١) وسار على نفس الدرب عالم آخر اوسع شهرة وهو لويس اجاسيز Louis Agassiz بجامعة هارفارد والذى أكد أن « كل الموجودات المنظمة تكشف فى ذاتها عن كل مظاهر البناء والوجود التى يمكن أن يبنى عليها نظام طبيعى بحيث اذا ما تتبعه العقل البشرى فانه لا يفعل سوى ترجمة أفكار الله الى لغة بشرية وهذه الافكار التى تتجلى فى الطبيعة فى الكائنات الحية » (٤٢) وظل اجاسيز حتى النهاية معارضا لفروض داروين ، واعتبر الطبيعة عملية الهية تتضمن « خيطا خفيا يتكشف عبر الزمان خلال هذا التباين المهول ، ويتمثل لنا فى نتيجة محددة هى تقدم مستمر غايته الانسان » (٤٣)

ووجدت السلطات العلمية والدينية نفسها على اتفاق بأن النظام الطبيعى لا يزال فى عملية الخلق المستمرة ، ولا يزال وفق تدبير الله يحقق صورا من الوجود أكثر جدة وكمالا . ولاحظ تيودور باركر Theodoro Parker بعد اجراء

عملية مسح لظهور الانسان فى التاريخ ما عبر عنه بقوله : « ولكن هذا التطور الارتقائى لا ينتهى بنا وانما نحن نشهد البداية فقط ، ولا بد وان انتصارات المستقبل التى سيحققها الجنس البشرى سوف تكون اعظم بكثير من كل ما تحقق حتى الآن » (٤٤) وعلى الرغم من ان تسجيلات التاريخ الطبيعى كشفت عن مراحل عديدة مر بها نظام الخلق ، الا ان كبار علماء امريكا فى العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر اعتقدوا ان الاكتشافات العلمية الحديثة تتفق مع تفسيرات الكتاب المقدس للخلق . مثال ذلك ان كلا من دانا ومعلمه المشهور بنيامين سليمان بجامعة ييل (الذى أسس مجلة Journal of Science and Arts عام (١٨١٨) وجدا ان قصة الانجيل عن أصل الارض تتفق مع أحدث الاكتشافات الجيولوجية . وهناك ايضا ادوارد هتشوك عالم الجغرافيا ورئيس كلية امهرست Amherst College والذى ألف كتابا بعنوان « دين الجيولوجيا والعلوم المرتبطة بها » (١٨٥٢) ويدفع فى كتابه هذا بان المبادئ الأساسية للعلم تعبير دقيق عن « روح العناية الالهية » فى الطبيعة ، وقال هتشوك : لقد كان الانسان جزءا عضويا من خلق يسير فى سلسلة ارتقائية يبعث الحياة فى المفهوم التقليدى عن سلسلة الوجود والكائنات الحية بدنامية جاءت مباشرة من عند الله :

« أى مركز مؤثر يشغله الانسان ... كأن الكون كان كتلة مهولة من مادة هلامية ، كل حركة فيه تجعله يهتز ويتذبذب من المركز الى المحيط . ويبدو وكأن كل انسان يضع قدمه على نقطة تتجمع فيها آلاف الاسلاك التفرافية مرتبطة بجزء من أجزاء الكون ، والانسان قادر بارادته على أن يبعث بنفوذه وتأثيره عبر هذه الاسلاك ليصل تأثيره الى كل كائن فى الارض وفى السماء ويبدو وكأن البشر يملكون قوة أشد من قوة جورجون Gorgon وقدرته على تحويل كل شئ حولنا الى صور جميلة أو بشعة وكأنهم أقدر منه على دفع هذه العملية التحويلية الى الامام عبر الزمان والى الخلود » (٤٥)

لقد كان هذا المزج المريح بين العلم وبين الكتاب المقدس أمرا ممكنا أول الامر ، لان الروافد العلمية المختلفة التى تلاقت فى نظرية داروين التطورية لم تكن قد تلاحمت بعد بصورة كافية لدعم تفسير طبيعى كامل لعملية التغير الجيولوجى والبيولوجى ، وتجمعت ثروة من المعلومات العلمية على مدى قرن (١٧٥٠ — ١٨٥٠) وأثبتت بوضوح وبالبرهان أن الارض أقدم من أى تاريخ تصوره الانسان من قبل وأن عصورا كثيرة وطويلة سبقت عصر نوح وكانت لها أجناسها وسلالاتها من الكائنات الحية المتباينة ، وأن الانسان آخر الوافدين أو آخر الكائنات التى ظهرت على الارض (٤٦) ولكن كان لا يزال بالامكان النظر الى التفسير الطبيعى فى ضوء التفسيرات التقليدية والدينية والتمسك

سمحت بتلافي العلم والدين ليدعم كل منهما قيام نظرة دينامية عن التقدم . ويرجع هذا من جانب الى السيطرة التقليدية للدين وكبحه للجديد المفاير ، كما يرجع من جانب آخر الى عدم تكامل الاكتشافات العلمية عن الطبيعة .

ووجدت هذه النظرة أقوى سند لها في شخص أجاسيز حيث يعرض كتابه « مقال عن التصنيف Essay on Classification » (١٨٥٧) وهو كتاب تقليدي ما كان يأمل في أن يكون الكلمة الأخيرة بشأن مشكلة الخلق العضوي والتطور . وظهر هذا الكتاب قبل كتاب داروين « أصل الأنواع » بعامين اثنين فقط ، وصور فيه أجاسيز نظاما طبيعيا يتميز بخلق خاص وتدخل العناية الالهية (عن طريق الفيضانات والهيئات الجليدية والأمراض الفتاكة) ، كما يعرض الكتاب أيضا مذهباً في تصنيف الكائنات الحية وما أسماه « العقل الاسمي » . ويرى المؤلف أن كل نوع يمثل « كيانا مثاليا » وأن كل فرد حامل « للخصائص النوعية » المميزة للنوع والجنس والفصيلة والرتبة والفئة . وخلق الله النموذج المثالي لكل نوع و « الخصائص النوعية » لأفراد النوع ولكل تغير محتمل الوقوع في الزمان داخل النوع . وتكمن في هذه « الأنماط » الحدود الطبيعية لتطور الفرد والجماعة وهو ما ينفي أي امكانية « لتتابع نمطي » مثل « فكرة التقدم والارتقاء من تنظيم عضوي عام الى تكوينات متميزة » . وأكد أجاسيز أن الحياة سارت قدما في حركة ارتقائية ولكن هذا تم على أساس فردي وداخل اطار خطة الله وتدبيره ومقصده . ولم تكشف البحوث التجريبية عن حدوث تغيرات في نظام الطبيعة ولا يعكس تدخل قوة خارجة عن قانونه وحدوده . ولا يزال مدبر الخلق حالا في الوجود ، ويعمل بنفس القدر من الاتساق في الحاضر مثلما كان في البدء . وليس التغير والتقدم سوى انعكاس وتعبير عن « أفكار خالق الكون » ، كما تجلت في المملكة الحيوانية والمملكة النباتية وفي العالم غير العضوي » (٤٧)

حاول هنري جيمس أن يبين مدى الاتساق بين رؤية أجاسيز للطبيعة والتقدم وبين الفكر اللاهوتي المعاصر ، وذلك في دراسة له مطولة عنوانها « التوافق العلمي بين الدين الطبيعي والالهي » (١٨٥٢) ذلك أن جيمس بدوره كان يؤمن بأن ليس هناك اختلاف أساسي بين الحقائق التي اكتشفها العلم وبين الدين ، لقد افادت خبرة الظواهر الطبيعية كمعجزة أو قنطرة تصل بينها وبين « الوجود المحض » وأن العقل الانساني على الرغم من أنه قرين الزمن المحدود والطبيعة الا ان الله خلقه على نحو يمكن البشر من فهم الوحدة والقوى التقدمية الكامنة وراء التناقضات الظاهرية للطبيعة . ان « الخبرة الطبيعية » للانسان قد قادت مباشرة الى « تصور قوى اسمى في الطبيعة » وادى هذا التصور بدوره الى خلاص الانسان وكماله . وانتهى

جميع الى ان هذا الارتقاء من الطبيعي الى الروحي والى الاجتماعى يصدق على الافراد مثلما يصدق على التاريخ .

ان تاريخ البشرية صور مكبرة لنفس الحقائق الجوهرية التى يعكسها بصورة مصفرة تاريخ أى فرد أو تاريخ أى انسان سليم التكوين ... ولهذا فان تاريخ الجنس مثل تاريخ الفرد يعكس لنا نظاما محددا للتقدم فيصور لنا اول الامر مرحلة طفلية ثم مرحلة الصبا أو مرحلة عابرة ثم مرحلة النضج وقد تحدد شكل الخلق الآن وفق هذا الاتجاه منذ البدء . فاذا نظرت اليه جيولوجيا ستري تقدما متصلا ، ابتداء من ظروف مشوشة الى أوضاع محددة وأكثر تشديبا وانتظاما

ليس العلم سجلا أو تكديسا لوقائع بسيطة وانما هو ادراك للاتساق والتناغم المسائدين بين كل الوقائع ، والوحدة التى تكمن وراء كل مظاهر التغير

ان العلم هو الدم الاحمر الخالص للعقل . فاذا كان الدم فى الفسيولوجيا الطبيعية يتولد أولا من طعام المعدة ثم يخضع لنظام محدد بعد ذلك فى الكبد والامعاء ويدخل بعدها الرئتين لتنقيته من كل شوائب الارض ثم ينتقل بعد ذلك لاول مرة الى القلب لكى يبعث به فى قنوات تجدد كل أعضاء الجسم : وهكذا هو الحال على وجه الدقة فى فسيولوجيا الروح عندنا، فالمعرفة التى نتلقاها أو عن طريق حواسنا تخضع أولا لعملية هضم أو تمثيل غذائى فى الذاكرة التى هى معدة العقل ثم ترقى وتتسامى بعد ذلك الى الفهم المنطقى الذى هو رثى العقل حيث يتم تخليصه وتجريده من ثيابه المحلية أو العرضية ، وبعدها يأخذ صور القانون العام أو العلم ويتلائم ليكون صالحا لاستخدام العواطف أو الوجدانات التى هى قلب العقل والتى ترسل بدورها قنواتها الابدية للتجديد والانعاش عبر كل قنوات الحياة العملية (٤٨) وتعكس دراسة جيمس العقيدة الرومانسية السائدة فى أيامه والتى توحد بين انماط المعرفة التجريبية والروحية ليكونا سندا للتقدم .

ولكن نتائج هذا الطراز من التفكير كانت متناقضة بالنسبة لفكرة التطور احيانا . ذلك أن جزءا من النظرة الرومانسية كان يؤكد الرؤيا الباطنية وكفاية المعرفة والصدق وكلها نتاج الحدس والذاتية والتأمل والاستيطان . ولكن هذا الراى اذا وصل الى مـداه المنطقى فانه يسلب الزمن دلالة حيث ينتفى التمايز بين الماضى والحاضر بل يكاد يصبح الماضى والحاضر لا وجود لهما . ونجد أفضل تصوير لهذا الراى فى مشاهدات الشاعر والت ویتمان Walt Whitman التى يصورها فى رحلته المحمية الى الذات وعنوانها « انشودة ذاتى » (١٨٥٥) :

ولكننى لا أتحدث عن البداية أو النهاية
فليس هناك استهلال أكثر من الآن
سمعت حديث المتكلمين ، عن البداية والنهاية
وليس هناك شباب أو عمر أكثر من الآن
ولا جنة أو جحيم أكثر من الآن (٤٩)

معنى هذا أن ويتمان يرى أن تجنب التقدم التاريخى بل وتجنب الحركة
هما أعمق ما فى مدركات الذات ، فالحاضر يجب الماضى والمستقبل ، وذهب
ثورو نفس المذهب حين لاحظ أن « خصائص العصور والسلالات المختلفة
موجودة دائما بصورة مصفرة » (٥٠) وانتهى امرسون الى نتائج مماثلة على نحو
ما نرى فى الفصل الشهير من دراسته « الاعتماد على النفس » التى ينكر
فيها أن المجتمع تقدم فى الزمان ، ورأى أن كل عصر وكل فرد عليه أن
يكشف جديدا مهما كانت الحقائق التى يقدمها العالم .

ولا ريب فى أن التأكيد الرومانسى على الحاجة الى تبسيط الحياة
وتحويل اهتمام الانسان من الامور المادية الى الامور الجوهرية التى تدعم
الحياة روحيا كان له دلالة معادية للتقدم . ولقد أثار استبطان ثورو علامة
استفهام هامة بشأن موقف جيله الذى ساوى بين التغير والتجديد المادى
وبين فكرة التقدم . فقد ذهب ثورو الى أن الاصلاحات الحديثة مثل مد
خطوط السكك الحديدية ليست سوى وسائل متقدمة لغاية غير متقدمة ،
أذ على الرغم من انها تزيد من سرعة ايقاع الحياة الا أنه من المشكوك فيه
انها تدعم قيمة الحياة . وعلى الرغم من أن الاتصالات البرقية ربطت
ماساتشوسيت وتكساس الا أن ثورو ارتاب فى أن الولايتين لديهما ماله
قيمة كبيرة ليتبادلاه . (٥١) وكذلك كان الحال بالنسبة لما ذهب اليه
امرسون أذ أيد بوجه عام فكرة الاصلاح الفردى ، الا أنه كان يرتاب فى أن
التقدم التكنولوجى أو العلمى يعنى التقدم فى مجال المعرفة أو المجتمع ،
وقال أن معيار تقدم الحضارة هو أثرها على الوضع الاخلاقى للناس . وظل
امرسون حتى النهاية متشككا فى أن العصر الحديث قد حقق فى هذا المجال
أى تقدم (٥٢)

ان فكرة ثبات الطبيعة وسموها ، وهى أيضا قسمة مميزة للرومانسية
وقفت بدورها ضد بعض جوانب فكرة التقدم . فاذا كان بإمكان البشر أن
يدركوا مباشرة أوحدا القوة الاسمى فى الطبيعة الا أنه لا يمكن مناوأتها
أو التحكم فيها عن طريق الحضارة التى كانت بالقياس اليها أمرا عابرا
رواهيا . ولعل أوضح تعبير عن هذا النوع من الرومانسية المعادية للتقدم
نجدته فى مجموعة لوحات توماس كول Thomas Cole وهى أشبه
بملحمة تصويرية تصور « مسار الامبراطورية » (١٨٣٦) وتبدأ اللوحات

بلوحة تصور منظرا طبيعيا حيث الطبيعة فى مرحلة بدائية ، ثم تتبّع اللوحات النالية ظهور وانتصار المدينة الكلاسيكية ودمارها على يد البرابرة ، ثم العودة الى الحياة الطبيعية بين الاطلال . ونلاحظ هنا ان الفكرة الرومانسية عن ضعف وعيث جهد الانسان وارتداد الطبيعة فى مسارها الدائرى الابدى انها هى فكرة مناوئة للنزعة التقدمية السائدة وقتذاك . (٥٣)

ولكن على الرغم من هذه الخيوط الا ان جوهر الرومانسية فى قناعها الأمريكى كان تقدما ولا ريب ، فبينما تميزت الرومانسية فى أوروبا بغلبة النزعة الكاثوليكية الجديدة ، والتي كانت تمثل الراديكالية السياسية فى باريس ١٨٣٠ وفى برلين ١٨٤٨ ، أخذت الرومانسية فى أمريكا مسارا شخسيا وأخلاقيا عاما يؤكد لا نهائية امكانيات الفرد ، كما يؤكد الايمان بان أمراض المجتمع يمكن اصلاحها تدريجيا اذا توفرت الارادة الطيبة للانسان . ونجد كتابات كل المفكرين من أمثال أمرسون ، متضمنة « الشعور بوجود مصادر خصبة ولا نهائية » والتي يمكن الاعتماد عليها لتحسين وضع الانسان . (٥٤) وعلى الرغم من ان الطبيعة كانت هى مجال سعى الانسان ، وعلى الرغم من ان المؤسسات الانسانية بدت فى أغلب الاحيان عقبة فى طريق اصلاح الفردى والاجتماعى ، الا ان اختيار الإصلاح ظل مباحا لكل من اختاروه طريقا لهم . وقال شارلس سامنار Charles Sumner بجامعة ماساتشوسيت فى بحثه بعنوان « قانون التقدم البشرى » (١٨٤٩) : « الانسان باعتباره فردا قادر على تحقيق اصلاح لا نهائى . ان المجتمعات والامم التى ليست سنوى تجمعات بشرية ، ثم فى النهاية جنسا بشريا أو انسانية جمعية فادرة على تحقيق اصلاح لا نهائى . وهذا هو مصير الانسان والمجتمعات والامم والجنس البشرى » (٥٥)

وتحدثت الرومانسية الاشكال والعادات التقليدية وألقت عبء البرهان على الماضى . وقد كان مزاجها فى أمريكا مزاجا تفاؤليا مفتوحا ومتجها صوب المستقبل ويعكس الاحساس السائد بالأمن والرخاء خلال منتصف القرن التاسع عشر . (٥٦) ولى يكن معنى هذا بطبيعة الحال ان الرومانسيين اخفقوا فى الاشتغال بنقد الثقافة الأمريكية ، اذ نادرا ما انجبت حضارة جيلا من المفكرين كان مثل هذا الجيل شديد الوعي بأوجه القصور وعبر عنها بوضوح . ونذكر هنا وليام اليرى شاننج William Ellery Channing وتيودور باركر Theodore Parker ومارجريت فولر Margaret Fuller وبرونسون الكوت Bronson Alcott وشالس اليوت نورنون Charles Eliot Norton ووندل فيليبس Wendell Phillips وأورستس برانسون Orestes Brownson وامرسون Emerson وثورو Thoreau فقد برزوا جميعا كمفكرين مرموقين بفضل موقفهم حين وضعوا مسافة بين انفسهم وبين أمريكا فى ثلاثينات وأربعينات وخمسينات القرن التاسع عشر . وكانت انتقاداتهم

حافزا للأمريكيين لتحقيق مزيد من الجهد لصالح الفرد والمجتمع ، وكانوا يسوقون نقدهم بروح التشجيع لا اليأس . وأكد الرومانسيون أن التحسن والإصلاح أمر ممكن ، وإذا كانوا قد انتقدوا ثقافتهم بحرية فذلك لأنهم أحسوا أن الأمريكيين لم يحققوا كل ما كان بإمكانهم أن يحققوه . ولهذا أخذوا يؤكدون المرة بعد الأخرى مفهوم إصلاح المجتمع من خلال تجديد الفرد : إذا بذل كل امرئ جهده فإن البلاد ستشهد تقدما غير متوقع — وهذا هو ما قاله وليام اليرى شائع في خطابه الشهير « الثقيف الذاتى » : « كن صادقا مخلصا مع اسمى عقائدك . وإذا التزمنا بصدق بكل ما تؤمن به نفوسنا بأنه الأكمل فسوف يتوفر لنا وعى بقوة روحية وتقدم لم يدركه أبدا من يعيش حياة مبتذلة دنيئة أو رفيعة القدر والذي يسير كما تعود فى إطار لحظته . » (٥٧)

وكانت رسالة ويتمان الى أمريكا ما قبل الحرب والتي كتبها تحت عنوان « أغنية الى نفسى » رسالة تفاؤلية وفردية بالمثل . وتعتبر هذه القصيدة بمثابة ملحمة تتغنى بالشخصية الأمريكية وتعرض صورة لذات لا نهائية ولا يحدها شيء سوى حدود الخبرة العامة . وتتمتع نفس ويتمان — وهى رمز الى نفس كل أمريكى — بحرية كونية لا تقيدها قيود الوجود الانسانى التقليدية مثل العمر والجنس والعرف واللغة والمؤسسات والوجدان والحقائيق المسلم بها — وهى كلها أمور بالية ومنكرة لأنها حدود تحاصر الفردية . ولم يكن ويتمان من دعاة الكمال بالمعنى الذى نراه عند بعض الاصلاحيين الرومانسيين ولكنه على الرغم من هذا أكد أن هناك كمال حال فى الانسان وكامن أصيل فيه ، ولا يحتاج الا لاثارته (عن طريق شاعر مثله) لكى تبدأ عملية الارتقاء بالناس وبالمجتمع .

وأوضحت عملية الإصلاح التقليدية القائمة على المؤسسات عمليات غير ذات ضرورة فى ضوء رؤياه الصوفية التنبؤية عن الذات وامكانياتها . وألف ويتمان كتيباً عام ١٨٥٦ لم ينشر عنوانه « الرئيس الثامن عشر » قال فيه « لسنا بحاجة الى اصلاحات أو مؤسسات أو أحزاب — وانما نحن بحاجة الى مبدأ — مثل مبدأ الطبيعة الذى لا يقع فى ظله خطأ . » وكان هذا المبدأ فى رأيه هو النفس الترنسندنتالية الديمقراطية وهى المكون الاساسى للنظرة الرومانسية عن التقدم (٥٨) ونجد صدى لرأى ويتمان لدى أوساط كثيرة ولكن لن نراه واضحا بنفس القدر الذى نراه عند عالم الاقتصاد ستيفن بيرل أندروز الذى أعلن عام ١٨٥٢ : « أؤكد أن قانون التقدم الاصيل فى الشئون البشرية مطابق للاتجاه الفردى » (٥٩)

يبد أن الانهمالك الرومانسى للأمريكيين بالطاقات اللانهائية الكامنة لدى الفرد

لم يغنهم فى الحقبة المتوسطة عن الحاجة الى مجتمع وبناء بنية اجتماعية كشرط اساسى لبناء الفرد . ولقد كان امرسون ، وهو من اكبر الدعاة الى النزعة الفردية الذاتية فى أمريكا ما قبل الحرب ، يتمتع بحس حاد وفهم واضح للمزايا المتبادلة بين الفرد وبين الجماعة والتي تعود على كل منهما (٦٠) وشارك امرسون فى الراى كثير من الاصلاحيين وبخاصة فيما يتعلق بالتصور الدينى للفرد باعتباره وعاء الامكانيات التقدمية وشاركوه ايضا اهتمامه بالمجتمع وتصوره عنه بعد انشاء المدن والتصنيع وان هذا التحول من شأنه ان يصون الانسانية التى هى رهن لتحقيق الديمقراطية والتقدم . وهكذا نجد الديمقراطية الشعبية والاصلاح الاجتماعى والنظرة الرومانسية عن التقدم ارتبطوا جميعا ببعضهم البعض على نحو ما بين جورج بانكروفت فى كلية وليامز ١٨٣٥ حيث قال :

« سعادة الناس هى الهدف الحقيقى للتشريع ولا يمكن تحقيقها وضمانها الا عن طريق جموع الناس انفسهم اليقظى والحريصة على مصالحها . لقد عكست مؤسساتنا الحرة مظاهر التمايز الزائفة بين الناس ، واعترفت بأن العقل العام هو المادة الحققة للسعادة المشتركة . ان المقياس الدقيق لتقدم الحضارة هو درجة سيادة العقل العام وسيطرته على الثروة والقوة الفشوم ، او بعبارة اخرى ان قياس تقدم الحضارة هو تقدم الناس » (٦١)

ولكن المصلحين المتزمين بتقاليد نزعة الكمال ، غالبا ما كانوا يرون ان التقدم هو نتاج حملات التعليم لكى تشارك اعداد كافية من افراد المجتمع فى حل مشكلات المجتمع بأسلوب ديمقراطى . « يرى المصلحون الرومانسيون ان المجتمع الأمريكى لم يبدأ من خلال اجراءات التشريع او المعالجة السياسية بل من خلال الدعوة الأمريكية الملحة لتحسين الفرد او ان يصلح الفرد ذاته » (٦٢) كان هذا هو اعتقاد عديد من الاصلاحيين من امثال وليام اللويد جارسون William Lloyd Garrison وصامويل جريدلى هاو Samuel Gridley Howe وجورج ريبلى George Ripley ودوروثيا ديكس Dorothea Dix وشارلس لورنج براس Charles loring Brace والبرت بريزبان Albert Brisbane وشارلس سامنار Charles Sumner فقد دافعوا جميعا باسم التقدم والكمال عن قضايا عديدة ومتباينة ابتداء من معاداة نظام العبيد الى مساعدة الاطفال واصلاح السجون . وراجت فكرة التقدم حتى ان ستو بيرسونز Stow Persons انتهى الى نتيجة تقول « ان المناقشات العامة التى تناولت موضوعات ذات أهمية للناس جميعا حتى اوائل القرن التاسع عشر قد تمت صياغتها بأسلوب متميز فى ضوء التقدم - سواء اكان تقدما فى السياسة او العلاقات الدولية او الاقتصاد او التعليم او السلام . (٦٣) .

لقد سادت فكرة التقدم فى أمريكا قبل ١٨٦٠ على مستوى ترجمة فكرة التقدم الى أداة لصالح التغير والاصلاح الاجتماعى أو أداة ضد التغير أحيانا . وبدأت كل وسائل الاعلام والدعاية تدعو الأمريكيين الى مساندة الاصلاح التلاميى وتأييد الحرب مع المكسيك ومناصرة حقوق المرأة والغاء نظام الرق كل هذا باسم التقدم . واحتلت فكرة التقدم مكانا بارزا فى وعى الأمريكيين . واذا نظرنا الى تكرار استخدام هذه الفكرة تأييدا لقضايا خلافية وتحقيقا لغايات متباينة لعرفنا كيف تمثل الأمريكيون فى فترة ما قبل الحرب فكرة أن مصيرهم الفردى مقترن ، أو يمكن أن يقترن ، بحركة التاريخ التقدمية . واذا كانت الطبيعة الحقة والدقيقة لهذه الرابطة غير واضحة تماما فان آفاق الاسهام الفعال فى حركة الاصلاح التاريخى جعلت الأمريكيين يشعرون أن دعوى العمل باسم التقدم سوف تعود بنتائج مفيدة كثيرة . بيد أن فكرة التقدم الرومانسية كانت فى بعض جوانبها فكرة محافظة على نحو يثير الدهشة ، فقد كان أكثر الأمريكيين خلال الفترة المتوسطة قانعين بحياتهم وبمجتمعهم ، وراوا التقدم أساسا كإمتداد لبعض أبعاد الماضى . ونلاحظ أن بناء مؤسسات جمهورية وانتشار الديمقراطية السياسية والاجتماعية والانفتاح والرخاء ، اللذين ميزا الاقتصاد الرأسمالى ووجود الحدود كل هذا دعم الاعتقاد بأن التقدم كان فى جوهره بلوغ الكمال للظروف الأمريكية القائمة ، وأن أفضل سبل تحقيق هذا الهدف داخل اطار النظام الاجتماعى القائم (٦٤) وطبيعى أن ذلك النظام كان بالامكان تعديله فى حدود معينة ، أما البرامج المتطرفة التى قد تستهدف تغييره فجأة - مثل بعض انواع الاشتراكية أو الفوضوية ، فقد لاقت صدودا ومواقف سلبية على نطاق واسع . وكانت فكرة التقدم الرومانسية ، مثل المفهوم الدينامى عن الطبيعة والذى تركز عليه ، فكرة تطورية فى جوهرها وليست ثورية . وعلى الرغم من أن الفكرة الرومانسية عن التقدم أخذت أحيانا صياغات راديكالية ، إلا انها كانت فى الواقع راديكالية ، بمعنى الدعوة الى تجديد الفرد بصورة درامية . وكان الاعتقاد السائد أن التغيرات الاجتماعية التى ستتلى عن الارتقاء بالفرد سوف تتحقق طبيعيا بمرور الزمن .

وعلى الرغم من أن الفكرة الأمريكية عن التقدم خلال سنوات ما قبل داروين كانت شائعة ومسيطرة إلا انها كانت تفتقر الى اطار ذهنى عام مقبول . ولم يظهر المفكر التقدمى المرموق القادر على أن يقدم صياغة أرثوذكسية للعقيدة عن التقدم . وتناولت الفكرة كل تغير اجتماعى أو تاريخى ، ولكنها نلت مائعة غير محددة المعالم بل ومتهافنة أحيانا ، ولم تنجب أمريكا عالما مثل - تومت Comte أو بكل Buckl - ليعطيها معنى منهجيا . ولكن نشر كتابى شارلس داروين « اصل الانواع » عام ١٨٥٩ و « سلاله الانسان » عام

١٨٧١ ساعدا على الوفاء بهذا المطلب ، بأن قدما نظرية تاريخية حيوية عن
النشوء والتطور وقدما كذلك منهجا علميا ولغة علمية لتأكيد ما ذهبت اليه
النظرية . ولكن نلاحظ أنه فى الوقت الذى يسرت فيه فروض داروين على
الامريكيين معالجة مسألة التقدم بأسلوب منهجى ، الا أنها هددت الاتساق
والتوافق بين العلم وبين الغائية التقليدية والدينية والذى كانت تتمتع به كل
من الصورة العقلية والصورة الرومانسية عن التقدم . واصبح حوار الامريكيين
عن فكرة التقدم اكثر اتساقا واكثر انتقادا ، واكسبت نظرية التطور مفهوم
التقدم ميكاليزما تاريخيا جديدا ، كما اثارت مشكلات وقضايا حادة جديدة
عن المعنى المقصود لكلمتى الفرد والمجتمع .

الحوار حول نظرية التطور

لم يكن شارلس داروين هو مبتكر فكرة التطور ، ذلك انه قبل قرن من ظهور كتاب « اصل الانواع » وعنوانه الكامل « عن اصل الانواع - بوسائل الانتخاب الطبيعي او بقاء السلالات الافضل في الصراع من اجل الحياة » كانت قد ظهرت دراسات وافكار فرضت نفسها على العلماء وتتعلق بعدم صلاحية بعض الكائنات والسلم الارتقائي الثابت لسلسلة الوجود الكبرى ، بل ان ليناوس Linnaeus الذي صاغ مذهباً محكماً عن تصنيف الكائنات الحية محاولاً تحديد مفهوم سلسلة الوجود في أدق خصوصياته ، اعترف في نهاية حياته ان مذهبه المتميز بالاستاتيكية غير ملائم نظراً للتنوع المثير للحيرة للاشكال المورفولوجية في الطبيعة . وبدأت تشيع رويداً رويداً فكرة امكانية انحدار وتكاثر الانواع بصورة تطورية - او انها على الاقل تباينت تبايناً واضحاً في عصور جيولوجية مختلفة . ونجد جورج ارنيس بون George Louis Buffon وجان بابتيست لامارك Jean Baptist Lamarck ورازموس داروين Erasmus Darwin (جد شارلس) وبارون جورج كوفيير Baron George Cuvier وسير شارلس لييل Sir Charles Lyell اكدوا جميعاً نظرة تطورية متميزة ، وان عجز كل منهم ولاسباب مختلفة عن الوصول الى النتائج التي توصل اليها شارلس داروين . وظهر كتاب « اصل الانواع » عام ١٨٥٩ واصبحت بفضل فكرة عدم الثبات التام للانواع فكرة مألوفة وشائعة وموضوع احترام وتقدير على الرغم من انها كانت لا تزال غير واضحة وبخاصة فيما يتعلق ببيان كيف كانت الانواع على وجه الدقة وكيف تغيرت وما هي طبيعة القوى وميكانيكا التغير .

واجه داروين هذه المسائل مباشرة وأحدثت اجاباته نتائج حاسمة في كل مجالات المعرفة حتى أصبح من المستحيل الاقلال من قيمتها . وكان النتائج التي انتهى اليها داروين ولمنهجه في البحث اثر واضح وكبير ، بحيث تجاوزت سريعاً النطاق البيولوجي لابعائه . ووصف جون ديوى هذا فيما بعد بأن قال : « لم يفعل داروين شيئاً اقل من « اخضاع ظواهر الحياة لمبدأ التحول » (١) وعلى الرغم من ان قابلية الانواع للتغير والتحول وعمليات الانتخاب الطبيعي والجنسي تضمنت اشياء متباينة لدى مختلف الناس خلال الريم الاخير من القرن التاسع عشر الا ان الدارونية تركت انطباعات عميقة على كل مجالات المعرفة والفكر . وأصبح لازماً إعادة بحث الفروض المألوفة والشائعة عن التغير وظهور وتحول الكائنات ، واثرت إعادة البحث هذه كل مشارب الحياة الفكرية . وكانت النتائج كاسحة في كثير من المجالات . وتوقف بعد داروين

التألف الموسيقى بين المصادفة والتخطيط والهدف والمنطق والتقدم ، والذي كان يتم فى تناغم وثيق على يد العقلين والرومانسيين على السواء .

وتتمثل أسباب هذا اسبابا فى « الانتخاب الطبيعى » وهو الميكانيزم الذى قال داروين بأن الانواع قد تطورت على أساسه . وانتهى داروين بناء على عرض مسهب ودقيق يركز على الملاحظة التجريبية الى نتائج محددة ، تقضى بأن الانواع لم تكن كيانات موحدة بأى معنى من المعانى الثابتة : بل كانت « ضروبا متباينة ومحددة بقوة » لتجمعات عضوية وتغيرت خصائصها الرئيسية بصورة غير ملحوظة مع الزمن . (٢) وقال أن كل كائن عضوى يتضمن فى تكوينه تحورات فريدة ودقيقة ، وتتم هذه التحورات استجابة لتغيرات البيئة والصراع الطبيعى من أجل البقاء ، وتساعد بعض الكائنات على البقاء بينما يموت البعض الآخر . وتنقل الكائنات الباقية سماتها وخصائصها لذريتها التى إما أن تبقى أو تموت طبقا للخصائص الوراثية التى تحملها ولمدى نجاح هذه الخصائص فى تفاعلها مع البيئة . ونظرا لان الطبيعة أفاضت فى إنتاجها بسخاء ولا تستطيع دعم ومساندة غير جزء صغير من إنتاجها فقد شهدت الحياة عملية انتخاب وراثية شرسة وضارية . وكان البقاء نصيب تلك الجماعات من الكائنات الحية التى استطاعت عبر أحقاب وعصور لأحدود لها أن تتكيف وتتلائم مع البيئة ، وما أن يتحقق لها هذا حتى تتضاعف أنواعها وتنتج أنواعا جديدة . وشملت هذه العملية بلايين الانواع ، واستغرقت دهورا طويلة ولا تزال مستمرة ولم تنته . وأدخل كتاب « أصل الانواع » الانسان ضمن هذه العملية ، وبهذا قدم تحديدا جديدا لمعنى علاقة الانسان بالطبيعة .

حدد داروين فى كتابه « سلالة الانسان » قوة ثانية بالاضافة الى عملية الانتخاب الطبيعى تؤثر على نمو وتطور الانسان وبعض الاشكال الراقية للحياة ، وهذه القوة الثانية هى الانتخاب الجنسى . وذهب الى أنه فى حالة الكائنات الحية التى يتباين فيها الجنسان تباينا واضحا وشديدا ، فإن الانتخاب العمدى المقصود لرفيق يتحلى بصفات مرغوبة قد اضاف بعدا جديدا هو بعد الوعى الى الانسان والتحولات الناجمة عنه فى الانواع . وأكد داروين أن الانتخاب الجنسى مثل الانتخاب الطبيعى كان عملية طبيعية كلها وتنزع « نحو تحقيق الخير العام للانواع » ولكنه ساعد على التعجيل بحدوث التغيرات . ولقد أسدى الانتخاب الجنسى تاريخيا فوائد عظيمة جدا للانسان الذى ساعدته قدراته العقلية وغرائزه الاجتماعية التى تطورت عبر الزمان ، على احكام سيطرته على الصور الاخرى للحياة . ان قدرات الانسان الراقية المنتخبة قادته أحيانا الى القيام باعمال مناقضة لما قد تفرضه قوانين الانتخاب الطبيعى ، كما وأن التعاون والاختيار الواعى للبدائل تحاشى أحيانا الصراع من أجل البقاء وجفل الحضارة والمجتمع أمرا ممكنا . ولحظ داروين

أن « التقدم ليس قاعدة ثابتة » وأنه يعتمد كثيرا على نفي قوانين الاستنباط الطبيعي من أجل المصلحة العليا لبقاء الفرد والجماعة . (٣) وحدث هذا النفي على مدى التاريخ نادرا وبين الاشكال الراقية للحياة فقط ، بل وكانت هنا غير يقينية واشبه برافد صغير في التاريخ . ولكن داروين ذهب الى أن آفاق التقدم رهن بهذا النفي .

وهكذا فبينما يستطيع الانسان أن يشير بفخر الى انجازاته التقدمية الا أنه هو ومصيره لا يزالان مرتبطان بقوانين الطبيعة وعملياتها واشكالها . ولقد ناضل الانسان وكابد قدر طاقته ليقنع نفسه أنه وحده الفريد المتميز في هذا الكون وان له طبيعة قدسية آلهية ، ولكن وضع أن الانسان والكائنات الاخرى الراقية الشبيهة به يجمعهم سلف واحد (الذي سماه داروين جدنا الاول الشبيه بالقرود) . وعلى الرغم من كل ما حققه الانسان من انجازات رائعة اخلاقية واجتماعية وفكرية الا أن « اطاره البدني » ذاته « يحمل الرا لأصله الوضيع » . واذا كان داروين قد اعترف بأن الانسان كان « أقوى الحيوانات سيطرة وسلطانا بالقياس الى كل الحيوانات التي ظهرت على الأرض » الا أن تفسيره الطبيعي لتاريخ الانسان جرده من طابعه الخاص المتميز (٤) وبينما حطم داروين الحواجز بين الانسان والمملكة الحيوانية فإنه أفاد ضمنا أن التاريخ لم يكن متمركزا حول الانسان وحده دون سواه وأن المنهج العلمي (وليست الاساطير الإلهية والتشبيهات الدينية) هو الاداة الصحيحة لاكتشاف تتابع العلة والمعلول في سلسلة الاحداث التي جعلت الانسان ما هو عليه خلال الزمان .

وهكذا نجد أعمال داروين تتصف بالشورية في ثلاث مجالات . لقد كشف داروين عن ازدرائه للصراع الفلسفي مغفلا أفلاطون وديكارت ولوك وكانط وهيغل ، واستطاع بضربة واحدة أن يغير المفهوم الغربي عن الكون ومركز الانسان فيه . وتحدى داروين بقايا الافلاطونية دون الدخول في مصارك ميتافيزيقية واكتفى بأن أنكر أن الطبيعة انصاعت لانماط أصيلة من أي نوع كان . وعلاوة على ذلك فإن كتاب « أصل الانواع » وكتاب « سلالة الانسان » لم يلق أي منهما بالا لاحترام العلماء التقليدي لما ورد في الكتاب المقدس ، وهاجم داروين التقليديين بأن رفض محاولة التوفيق بين مكتشفاته وبين العقيدة المسلم بها ، والتي تقضي بأن الله تدخل في عمليات التطور الطبيعي . ورفض كذلك فكرة الخلق الخاص أو شفاعة الرب ، وهي أفكار عزيزة جدا وأثيرة للغاية لدى التقليديين من أمثال أجاسير واثباعه ، كما رفض أيضا القول بأن هناك « قانون تطور ضروري » يوجه مسار التطور (٥) لقد رأى أن التطور عملية طبيعية تشتمل عليها كلها طاقات وقوى هذا العالم .

وأكثر من هذا أن داروين أحجم عن وضع التطور في أى إطار أخلاقي أو غائي ، على الرغم من أنه وجد من الضروري في إحدى المناسبات أن يستخدم كلمات مثل « أرقى » أو « أكثر تقدما » أو « تقدم » أو « تحسن » وذلك في معرض مناقشة التطور ، ولكنه فعل هذا في إطار بيولوجي محدود (٦) . وتجنب داروين بوجه خاص مزالق الحديث عن التدبير والآخرويات ونزعة الكمال ، كما حذر قراءه من أن « الانتخاب الطبيعي لن يحقق الكمال » (٧) وهكذا فإن نظرة داروين المدعومة بالوثائق عن الإنسان وسلالته أبازت قضايا هامة وتساؤلات عن الفروض الشائعة عن التدبير الإلهي والتقدم وهي أمور كانت أثيرة لدى الأمريكيين .

ولم يكن الصراع والخلاف بشأن براهين داروين على التطور بل بالأحرى بشأن تصوره للانتخاب الطبيعي والجنسى باعتباريه وكيل الطبيعة في عملية التطور . فقد كان هذا الوكيل يعتمد إلى حد كبير على العشوائية والمصادفة في التغير ، فلو صح أن تطور الأنواع حدث على النحو الذى وصفه داروين فإن المصادفة ، وليس التدبير ، هى سبب هذا الكم الهائل من صور الحياة المتباينة ، وهى أيضا التى حكمت تطورها . وإذا صح أن الأنواع قد تغيرت بفعل المصادفة وليس حسب غرض إلهي فإن المفاهيم التقليدية عن طبيعة الإنسان ومصيره تصبح عقيمة وبالية . وإذا كانت المصادفة والتحول هما القانونين الجديدين للطبيعة ، فإن كل صور الحياة الإنسانية - الطبيعية والعقلية والروحية - تكون قد خضعت لتلك القوانين . ولقد كانت الطبيعة البشرية والأخلاق الكلية تبدو قبل داروين أمورا ثابتة لا يمكن انتهاكها ولكنها الآن يتهدها خطر النسبية التطورية . ونتج عن هذا أن هدمت الدارونية - أو هددت بالخطر - الفروض الأساسية التى كانت تركز عليها فكرة التقدم .

أو هكذا بدأ الأمر في ظاهره . ولكن رفض داروين التوسع في الدلالات الفلسفية لاكتشافاته جعل الآخرين أحرارا لاداء هذه المهمة وإن لم يتحسسن بهذا أحد من العلماء خير من العالم الانجليزى هربرت سبنسر ، كان سبنسر مهندساً مدنيا وعكف على دراسة وتأمل التطور زمنا طويلا قبل ظهور كتابه « أفضل الأنواع » ووجد في أبحاث داروين المستفيضة الأساس العلمى الراسخ الذى كان بحاجة اليه لدعم « فلسفته التأليفية » الطموحة . واستطاع سبنسر استنادا إلى قسمات محددة لنظرية داروين أن يستنبط سلسلة من التعميمات الكونية عن قوانين النمو التى تحكم كل جوانب الحياة - البيولوجية والاجتماعية والتاريخية والنفسية والسياسية . وعلى الرغم من أن نظريات سبنسر ارتكزت على قياس مشكوك فيه بين النمو الاجتماعى والنمو البيولوجى إلا أنها حققت رواجا كبيرا في الولايات المتحدة خلال الربع الاخير من القرن التاسع عشر حتى أن بيرى ميللر Perry Miller

أبدي ملاحظة قال فيها : « قد لا يكون من الأسراف أن نقول أن معظم الفكر الأمريكي خلال هذه الفترة ، بالقياس إلى ما سننظره الكتب والشرائح المطبوعة ، لم يكن فكرا على الإطلاق بل تلخيصا فقط لفكر سبنسر » (٨) و جدير بالذكر أن عددا قليلا من الأمريكيين هم الذين قرأوا فكر داروين في كتبه الأصلية . وعرف أكثر القراء الدارونية من خلال ما نشر من دراسات عن أفكار تنويرية مثل أفكار سبنسر . وكان الأمريكيون حتى عام ١٩٠٣ قد اشتروا قرابة ٣٦٨٧٥٥ مجلدا من أعمال سبنسر وحده . (٩)

لقد كانت صورة التطور كما قدمها سبنسر حاسمة بالنسبة لتاريخ فكرة التقدم في أمريكا . خفف سبنسر من صسورة « الركام المتشابك المعقد » الطبيعية التي انتهى بها كتاب « أصل الأنواع » مصورا الصراع من أجل الحياة و « حرب الطبيعة » وذلك بأن عاد سبنسر يؤكد نظريته عن ضرورة التقدم القائم على التطور البيولوجي . واستخلص سبنسر نتيجتين أساسيتين من دراسته للعلم والمجتمع . ووجد الأمريكيون في هاتين النتيحتين ما يلائمهم بوجه خاص : أولا أن التطور الاجتماعي يتبع نفس قوانين التطور البيولوجي . ثانيا أن قوانين التطور الاجتماعي أفرزت قانون التقدم . والمجتمع مثلا مثل أي كائن عضوي بيولوجي يتطور بالضرورة في الزمان ، وبالتالي فإنه يتقدم وفق قانون طبيعي : « التطور تكامل بين المادة وما يلزم عن ذلك من نفاذ للحركة » . وتتم المادة خلال ذلك من حالة تخانس غير محددة وغير مستقلة إلى حالة تمايز في الخواص محددة ومتسقة . ، ويطرأ على الحركة الحادثة خلال ذلك تحول مواز » (١٠)

وترتبت نتائج عديدة عن تطبيق قانون التمايز الاجتماعي . فمنع زيادة التمايز والتجانس « تتزايد باستمرار إمكانية زوال الشر » . وتحقيق التقدم الأخلاقي العام للناس من خلال تزايد عملية التكيف مع البيئة .

لا بد ولن تختفى كل مظاهر الإفراط والقصور ، أي لا بد وأن تزول كل مظاهر النقص ، وهكذا فإن التطور النهائي ونحقق الإنسان المثالي هو مسألة يقينية — تعادل في يقينها أي نتيجة نضع فيها إيماننا الصريح ، مثال ذلك « كل الناس ميتون » . . لهذا فإن التقدم ليس مصادفة بل ضرورة . ، والتعديلات التي طرأت على الجنس البشري لا تزال تجري حتى الآن وهي نتيجة لازمة من القانون الذي يخضع له كل الخلق العضوي . وسوف تنتهي هذه التعديلات ببلوغ درجة الكمال بشرط استمرار بقاء الجنس البشري وبقاء تكوين الأشياء كما هي الآن . (١١)

وسواء أراح الإنسان أم لم يرد فإنه كان يتطور ببطء نحو الكمال الأخلاقي

والاجتماعي من خلال عملية التكيف الانعكاسي مع ظروف بيئته . وضمنا
لتحقيق هذا التقدم اللازم من قبول الظروف القائمة صاغ سبنسر فلسفة
تفاضلية تتفق كثيرا مع اتجاهات حرية العمل التقليدية عند الامريكيين .

وعلى الرغم من ان التطور كان يعنى عند سبنسر التقدم نحو كمال
مضمون الا ان هذا التقدم يتحقق من خلال جهد فردي وتمايز اجتماعي .
ونأى سبنسر بنفسه عن رأي داروين الذي ابداه موجزا ويفيد ان التحسن
الاجتماعي يتحقق سريعا من خلال التعاون (كلمة داروين هي التضافر) .
وفسر سبنسر الانتخاب الطبيعي على نحو يجعل القانون الطبيعي يدغم
النزعة الفردية الراديكالية والتنافس الفردي وبعيـث يتفق مع مبدأ «البقاء
للأصلح» . ورأى سبنسر ان الصراع ذاته كان عاملا للتطور وبالتالي التقدم .
واسهمت فلسفة سبنسر في دغم مكانة العلم التطوري الجديد بالنسبة
للعقيدة التي تؤمن بأن التقدم يتحقق من خلال الجهد الفردي .
وحقق سبنسر قدرا اكبر من التوافق على نحو جعل التطور أكثر قبولا لدى
الامريكيين . فقد وجدت فلسفته المنهجية كل صور الحياة ابتداء من أبسط
اشكالها ممثلة في البروتوزوا الى أكثر النظم الحضارية تعقدا ، وبدأ في
هذا وكأنه يبحث من جديد وفي ثوب علمي الفكرة المألوفة عن التدبير الكوني
والتي هددها الانتخاب الطبيعي . واذا كان داروين لم يدع مجالا لتدبير
الرب سوى في المراحل الأولى من الخلق نجد سبنسر يفترض وجود قوة
خفية « غير معروفة ولا سبيل الى معرفتها » وأبدية وخالدة ، وهي
القوة الكامنة وراء تطور الكون وتنظيمه وكان هذا التنازل كافيا في نظر أولئك
الذين اعتادوا احترام العلم الحديث ، أما بالنسبة لأولئك الذين لا يزالون
متشبثين بالعقائد التآليهـة التقليدية فان قراءة كلمة « الرب » بدلا من
« الخفي غير المعروف » من شأنها أن تجعل فكرة التطور أكثر قبولا . وهكذا
أصبحت فلسفة سبنسر حلا وسطا وأرضا مشتركة بين الاكتشافات التطورية
للعلوم التجريبية وبين التطلعات التآليهـة للمتدينين وبهذا جددت امكانية
الاتحاد بين العلم وبين الدين لصالح التقدم .

بيد أن الكل لم يكن راضيا مقتنعا ، اذ على الرغم من تأكيدات سبنسر من
أن التطور يعادل التقدم الا أن أولئك الذين اخذوا داروين بفكر مباشر
صريح بدت القضية وكأنها ليست يسيره الحل ، حقيقة انه كان
بالإمكان تفسير قابلية الأنواع للتحول عن طريق الانتخاب الطبيعي فسي
ضوء الفهم التآليهـي المؤلف (على نحو ما فعل جيمس ماكوش James Macosh
بجامعة برنستون حين قال « التدبير السماوي يحقق الانتخاب الطبيعي » (١٢)

لكن كان من الصحيح تماماً ، كما قال آزا جراي Asa Gray ان نظرية « كتاب أصل الأنواع » متسقة مع نظرة تاليهية عن الكون (١٣) وبينما كان بالامكان تعديل صياغة التطور والانتخاب الطبيعي بحيث يتلاءمان مع الخطة التاليهية ، فقد كان بالامكان أيضاً - ويتفق كثيراً مع نوايا داروين - الحاجة بأن الانتخاب الطبيعي جعل التوسط الالهى فى التاريخ غير ملائم ولا لزوم له . ولعل أقل التفسيرات نجاحاً لنظرية داروين التفسير الذى اعتبر قوانين التطور هى تقديرات اجمالية احصائية عن فترة طويلة لاحداث وقعت بمحض الصدفة وتجمعت مع بعضها بدلا من اعتبارها تحقق لتدبير الهى اصيل . وبينما كان بامكان كثيرين الاتفاق مع ماكوش وهنرى وارد بيشير H. W. Beecher القسيس الشعبى المحبوب ، على أن الانتخاب الطبيعى ليس سوى الخطة التى اختارها الرب لبلوغ الكمال ، كان من الايسر اعتبار قوانين الطبيعة مجموعة من الاتجاهات العشوائية المتراكمة وليست تدبيرا الهيا متمتزا . ونذكر ان من بين الجوانب الهامة ذات الدلالة فى فكر داروين انه ارغم الناس على الاختيار بين منطق التدبير التاريخى وبين المنطق الجديد المتناقض عن المصادفة التاريخية .

ونلاحظ أن التعديلات والتحريفات اللازمة عن ضرورة الاختيار هذه كانت موضوعا رئيسيا فى تاريخ نظرية التطور فى الفكر الأمريكى . وهذه قصة معروفة تكررت روايتها مرارا ولا حاجة لاعادتها هنا . (١٤) ، ولكن الشئ المهم هو كيف اثرت الصياغات المختلفة لنظرية التطور على تطور فكرة التقدم . واذا كانت معانى التقدم والتطور قد تعددت بتعدد أصحاب النظريات الا انه قد ظهرت بعد صدور كتاب « أصل الأنواع » وكتاب « سلالة الانسان » ثلاثة اتجاهات متميزة عن فكرة التقدم . وسوف نشير الى هذه الاتجاهات الثلاث بقصد تيسير التعريف بها بالصفات الثلاثة التالية : « معتدل » و « جامد » و « غائى » ويمكن اعتبار هذه الاتجاهات الثلاثة أصواتا فى الحوار الأمريكى بشأن التقدم والتطور . (١٥) ويمثل كل صوت تفسيراً متميزاً ومنفصلاً لمعنى التطور والتقدم ، كما كان كل منهم قطبا متطرفا لمحاولة جيل من الأجيال فهم مناهج واكتشافات العلوم التجريبية المتعلقة بمفهوم التغير التاريخى . ويمكن القول أن الاتجاهات الثلاثة فى جملتها وما قدمته من تفسير لمعنى التطور والتقدم هى التى مهدت السياق المباشر للسدى صدرت عنه فيما بعد العقيدة البرجماتية من التقدم .

ب :

رأى أصحاب النظرية المعتدلة الى فكرة التقدم أن التطور يد الله ، وأن قوانين التقدم تعكس اليقين فى التقدم . فالتطور والتقدم متماثلان - تدبير الهى مسبق وحتمى . وفسر أصحاب النظرية المعتدلة نظرية داروين عن قابلية

الانواع للتحول بأنها الوسيلة المشروعة التي يتحقق بها التقدم الضروري . وعلى الرغم من أن الانتخاب الطبيعي أعطى صورة تدل على أن المصادفة وليس التدبير هي التي تحكم تطور الحياة الى مستويات ارقسى فأرقي ، لا انهم رأوا أن الانتخاب الطبيعي هو العملية المنظمة التي يستهدف عن طريقها « الله » أو « الخفى غير المعروف » بلوغ العالم منسوى الكمال . واستقطت النظرة المعتدلة كل الدلالات الغضة للانتخاب الطبيعي وذهب أصحابها الى أن التقدم والتدبير والتطور هي كلها الحقائق التاريخية الجوهرية التي اكتشفها - أو أكدها العلم التجريبي ، وتعتبر الصيغة التي صاغ بها سبنسر افكار داروين في صورة ضمان « علمي » للتقدم الاجتماعي والتاريخي هي أهم وأول تعبير عن هذه النظرة . ومصادف تفسير سبنسر لدى الأمريكيين الراضين عن المذهب التطوري ، إذ وجدوا فيه تصورا مرضيا عن حركة التاريخ ولم يغير كثيرا من مفاهيم التغير التاريخي السابقة على داروين . وتلاءم مع النظرة المعتدلة الى التطور والتقدم كل من أصحاب الاتجاه العلمي وأصحاب النزعة اللاهوتية مع تعديلات طفيفة فقط . وكان آزا جراي Asa Gray من أوائل العلماء الأمريكيين الكبار الذين قبلوا نظريات داروين وأكد طوال حياته إيمانه بتدبير الهى تقدمي . وهذا هو ما فعله جوزيف لوكومت J. Le. Comte وجون وليام درابر J. W. Draper وجيفريس ويمنان J. Wyman والكسندر ونشل A. Winchell وغيرهم كثيرون من الشخصيات العلمية المرموقة . ومن الجانب الدينى ماكوش Mesosh وبيتشر Beecher وليمان ابوت Lyman Abbott وجورج فردريك رايت G. F. Wright ومينوت سافاج M. Savage وواشنطن جلادن W. Gladden وجون باسكوم J. Bascom فقد وجدوا أن بالإمكان الجمع بين مذاهبهم التاليفية المتباينة وبين التطور والتقدم . ولعل أهم هؤلاء ماكوش (الذى كان رئيسا لجامعة برنستون) إذ آلف بين كل هذه العناصر فى صورة نظرية الهية عن « التقدم والارتقاء » ، وبيتشر أشهر قساوسة عصره الذى قال أن الله لا يتغير ولكن الحضارة عملية تقديمية مزدهرة باطراد ويرتقيان بالخلق الى مراتب أعلى فأعلى حتى يصل الى بنسنا أكثر تعقيدا من حيث الوظيفة والتكيف على نحو يحقق نتائج أكثر منهجية واتساقا . وهكذا فإن الخلق الطبيعى كله ينظم ذاته لمسيرة سامية تصل به نحو الكمال « (١٦) » .

ولكن لا ريب فى أن أهم وأبرز متحدث امريكى باسم النظرة المعتدلة الى التطور والتقدم لم يكن عالما ولا رجل لاهوت . انه جون فيسك J. Fiske المؤرخ والفيلسوف وعالم اللغة والكاتب والمحاضر والذى اقترن اسمه فى سبعينات وثمانينات وتسعينات القرن التاسع عشر بالنزعة التفاؤلية التطورية التى تجمع بين العلم وبين الدين فى مركب واحد أطلق عليه اسنم

« الفلسفة الكونية » . وكان هدف فيسك مثل سبنسر ، توحيد كل المعرفة ووضع كوزمولوجيا أو علم للكون « يصنف الظواهر الفيزيائية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية تحت نسق واحد من القوانين يكفل في نفس الوقت التقدم الانساني » (١٧) وتعكس كتاباته ايمانه بضرورة التغير واتجاهه داخل اطار الخلق كله . وكان فيسك رجل دين في حقيقته ولهذا اعتقد ان الاديان التقليدية يمكنها البقاء بشرط قبول واستيعاب نتائج العلم الحديث . ولهذا استهدفت فلسفته الكونية ازالة كل تناقض بين العلم وبين الدين ، وحاول ان يصوغ من الاثنين تصورا اخلاقيا شاملا عن تقدم تطوري تسييره ارادة الله وتديره » (١٨) .

نشأ فيسك في بلدة ميدل تاون Middle Town بولاية كونيتيكتات Connecticut وتخرج في جامعة هارفارد عام ١٨٦٣ . وكان منذ صباه قارئاً نهما في العلوم والفلسفة واللاهوت . وبعد تخرجه في الجامعة وممارسة القانون فترة قصيرة قرر توجيه جهده للعمل على ترويج الاتجاهات الفكرية المعقدة التي تميز بها عالم ما بعد الحرب الاهلية . وعمل فترة محاضرا وامين مكتبة بجامعة هارفارد واستاذا غير متفرغ بجامعة وشنطون في سانت لويس (ترك فيسك وظيفة مدرس للتاريخ بجامعة هارفارد عام ١٨٧٠ لصديقه هنري آدمز الذي تصادف ان كان ابوه رئيسا لهيئة الملاحظين فيها) وعكف فيسك على الكتابة بنهم للصحف والدوريات السيارة . والقى محاضرات في اماكن عديدة وكتب عددا لا حصر له من التعليقات على الكتب وصنثم لنفسه اسما خلال ثمانينات وتسعينات القرن التاسع عشر ككاتب ومؤلف لكتب تفسر التاريخ الامريكى . ومات في ٤ يوليو ١٩٠١ بعد ان اصبح أشهر مؤرخ في أمريكا ، وهذه حقيقة تشهد بمكانة ورشاقة أسلوبه أكثر مما تشهد بأصالته كباحث (١٩) .

وعلى الرغم من انكباب فيسك على كتابة التاريخ بأسلوب مبسط الا انه ظل طوال حياته مستغرقا ايضا في المشكلات الكبرى لعصره : مشكلات أصل الانسان والطبيعة والتطور ومصير المحاولات البطولية للفلاسفة والعلماء وأصحاب النظريات الدينية في صراعهم مع هذه القضايا بأسلوب منهجي . وكانت لقراءاته الاولى لفكر كومت Comte وياكل Buckle وسبنسر وفردريك فون همبولت F. Von Humboldt وتيودور باركر Th. Parker وهوارس بوشنل H. Bushnell اثرها العميق والمتصل على تطوره الفكري ، وكانت القضية التي استبدت بتفكيره هي مشروعية التغير التاريخي ومظهرها الدينى والعلمى . وحفز هذا الاهتمام عند صداقته بكثير من الشخصيات البارزة في عصره مثل داروين وسبنسر وهكسلى ووليام جيمس وشونس رايت وادوارد يومانز وهنرى وارد بيتشر وشارلس س. بيرس . واذا كانت كتاباته قد تنوعت ابتداء من المقالات التي يناقش فيها فوائد التبغ والكحول الشئى البحوث التي يعالج فيها الاساطير والخرافات ، بالاضافة الى دراساته

التاريخية التي تحمل أهمها العناوين التالية : « موجز الفلسفة الكونية » (١٨٧٤) و « الدارونية ومقالات أخرى » (١٨٧٩) و « مصير الإنسان في ضوء أصله ونشأته » (١٨٨٤) و « فكرة الله في ضوء أثر المعرفة الحديثة » (١٨٨٥) و « من خلال الطبيعة الى الله » (١٨٩٩) - الا أن كل كتاباته تعكس اهتمامه بالقضايا الدينية والميتافيزيقية . ويعتبر كتاب « موجز الفلسفة الكونية » أهم كتاب له ويعكس محاولته لتصنيف كل المعارف العلمية والدينية الحديثة تحت نسق فكري واحد شامل .

رأى فيسك أن كل ظواهر الطبيعة تتحرك في اتجاه معين وأن الله يبعث فيها الحياة بصورة متسقة (٢٠) . والتقدم كامن في التغير ذاته ، وقد حدث التغير وفق خطوط منتظمة ومتمايزة وكان الانتخاب الطبيعي هو « العلة الملائمة » (٢١) وقانون التقدم هو قانون التاريخ . (٢٢) ونظرا لأن التقدم كان منتظما وخاضعا لقوانين يمكن معرفتها فإن بالإمكان التنبؤ بسرعه واتجاهه النهائي ولم تحاول الدارونية هدم غائية الكون بل قدمت للإنسان الأساس لفهم مصيره وسبل ضياعه المصير الإنساني . ونأت النظرية الدارونية عن الحط بقيمة الإنسانية ووضعها هي والعالم الحيواني على قدم المساواة كما يتهمها نقادها عادة وإنما أوضحت « بصورة متميزة لأول مرة كيف أن خلق الإنسان وكماله هما الهدف الذي ظلت الطبيعة تعمل له دائما » (٢٣) . وكان فيسك واثقا أيضا بالمحصلة النهائية للعمليات التي تجرى في الكون . لقد كشفت نظريات داروين عن التطور أن « كل الأشياء تفعل معا من أجل هدف واحد وهو تطور الصفات الروحية السامية التي تميز الإنسانية » (٢٤) ولم يحجم فيسك من صوغ قانون هذا المسار المتصل نحو الكمال :

« اننا نحصل على قانون التقدم الذي يمكن صوغه بصورة تقريبية على النحو التالي :

« تطور المجتمع دعم متصل لعلاقات نفسية داخل الجماعة وفي اتساق مع العلاقات الطبيعية والنفسية الناشئة في البيئة ، وخلال هذه يمر كل من الجماعة والبيئة من حالة عدم تحدد نسبية وتجانس مشوش الى حسالة تحدد نسبي وتباين متسق . وخلال هذا تصبح الوحدات المكونة للجماعة أكثر فأكثر فردا وتمايزا » . (٢٥)

واعتقد فيسك أن داروين وسببسر قدما برهانا علميا يثبت أن تطوّر النظام المخلوق كان أسره بين يدي الله وأنه « كفل بأن يصل كل شيء الى أفضل وضع في النهاية » (٢٦) وإذا كان التطور قد بدأ في ظاهره « صراعا

قاتلا من أجل البقاء » الا أنه في الواقع عملية تقضى تدريجيا وببطء من خلال القوة والمنافسة الى ظهور نظام أخلاقي سلامي متسق . لقد كان الانسان هو الغاية والهدف والمرحلة الأخيرة في هذه العملية ، ويمكن أن نلاحظ في تاريخ الانسان نفس نمط التقدم صوب الكمال . فقد ترقى الانسان بهدى من الله وانتقل من الهمجية والبدائية الى وضعه الرفيع الراهن . واكد فيسك ان كل من استوعب نظرية داروين يدرك ان « كل الخلق كابد من أجل الوصول الى افضل خلق صوره الله وهو روح الانسان » (٢٧) واستهدفت عملية التطور بلوغ غاية اخلاقية مرسومة من قبل اهتدت بها وقصدها دائما وهى خلق مجتمع يستلهم الحب الالهى والايمان بالمبادئ المسيحية . وكسائت المسيحية في واقع الامر النتائج الاسمى والحصيلة الضرورية للتطور (٢٨) .

وذهب فيسك مثل كثيرين من أصحاب المذاهب التأليهية الى أن الانتخاب الطبيعي يتسق مع الفهم الكالفي لمعنى الاصطفاء ؛ فالصراع من أجل البقاء يصطفى واحدا ويهلك تسعا وتسعين . ولكن الانتخاب الطبيعي ليس هو القوة الوحيدة العاملة من أجل كمال الأنواع . فلم يكن التطور مجرد تطور مادي وطبيعي ، بل هو أيضا تطور كوني وروحي . ولا ريب في أن الانسان هو النتاج المباشر للقوة الطبيعية ، الا أن فيسك كان حريصا على الإبقاء بأن تلك القوى حددها الله . لقد قفزت الطبيعة قفزة كبرى الى الأمام في وقت ما خلال العصر الفجري (الايوسين Eocene) أو العصر الثلاثي (الميوسين Miocene) وظهر جنس متميز من الرئيسيات هو « الانسان الناطق Homo a'alus » وانكر فيسك صراحة أن هذا كان تدخلا الهيا وأن كان تفسيره ترك انطبعا لدى القراء بأن ارادة الله « القوى الدينامية العجيبة » بدأت تظهر من بين علماء الطبيعة . تميز الانسان الناطق Homo alalus بقدر من العقل والحكمة وطول فترة الطفولة وبالتالي ارتفاع في الذكاء ، والقدرة على النطق والكلام واستعداداه للارتقاء والتقدم وتوفير الحس الأخلاقي ثم أخيرا حضارته . وعلى الرغم من أن الانسان العاقل Homo Sapiens الذي تطور اليه ذلك الجنس كان بدوره نتاجا لقوى طبيعية الا أن يد الله كانت واضحة الأثر في تاريخه :

« تبين لنا القصة الانسان وهو يقترب أكثر فأكثر من صورة الله ، حيث يمارس صفات الخلق ويحول بيئته الطبيعية ويجسد أفكاره في أشكال مرئية ومحسوسة في كل أنحاء العالم ، وينتزع من عماء المكان أسرار العصور الغابرة . واتجهت أحداث الكون من البدايات الأولى البسيطة وفي حركة متصلة دائبة نحو هذا النوع من الانجاز ، وكان تطور العواطف جزءا أساسيا من العملية كلها ، وهى العواطف التى تنزع الى اخضاع الانانية لغايات غيرية وأخلاقية » (٢٩) .

وساوى فيسك مثل سبنسر بين التقدم - وان استخدم مصطلح «التطور» فقط لتحديد قانونه - وبين تزايد التباين الاجتماعى والاتساق الذى يصاحبه. ومع تطور المجتمع نحو مزيد من التعقد سوف تصبح البشرية أقل المسارة للشقاق وأكثر اتساقا مع مجمل الاهداف الاجتماعية العامة . ولم يكن للعواطف والارادات البسيطة للأفراد اثر كبير على الحركة الكبرى للتاريخ ذلك لان التقدم التاريخى وقع الى حد كبير بمعزل عن الرغبات الواعية أو العقل البشرى . وانما قوانين الرب والطبيعة هى التى حددت مسار التاريخ . ويمكن تفسير التقدم التاريخى تفسيراً صحيحاً فى ضوء هذا الفهم فحسب : « ان من المستحيل كتابة التاريخ وفق منهج يفرضه مبدأ الارادة الحرة » (٢٠) ولقد كان من نتائج التقدم التاريخى بين يدي الله حيث ان فيسك كانت لديه عقيدة صوفية بالنسبة لتحقيق هذا كله :

« عندما تغفو الأرض الوادعة فى ظل قانون كونى وعندما تتوازن رغبات كل فرد مع رغبات كل الافراد المحيطين به . تعنى مثل هذه الحالة تحقق أرقى تكامل ممكن بين وحدات المجتمع ، وهى المثل الأعلى الذى يستهدفه التقدم العقلى والأخلاقي » . (٣١)

وهكذا كان الانسان هو الانجاز الاخير للعملية التاريخية الطويلة التى هى التطور . بيد أن تقدمه لم يكن مسألة عشوائية على نحو ما تصور بعض التطوريين . ولم يكن التاريخ يكابد لينتج الانسان الحيوان الظاهرة الطبيعية . وانما كان اسمى انتاج للكون اللاهث مخلوق صنعه الله على صورته ، اكسى يحيل مجتمعه الى صورة ارضية مطابقة لمملكة السماء .

ونجد الدليل على هذه البشرى متضمنا فى التاريخ الطبيعى والانسانى والدينى ، وفى السجل الجيولوجى والبيولوجى وفى خبرات الانسان المكتسبة والموروثة وفى محاولات الانسان لمعرفة خالقه . ويرى فيسك ان تطور الوعى البشرى يفيد أن الانسان يستهدف فى النهاية معرفة العمليات والقوى الخفية الكامنة وراء وجوده وصورته . ويؤكد منطق التطور أن كل التسمات المميزة للكائن الحى بقيت وتطورت لأن لها وظيفة ضرورية لا بد من أدائها . ولهذا لم تكن قدرة الانسان على المعرفة الأخلاقية حدثاً عشوائياً جاء مصادفة بل كان شيئاً أساسياً بالنسبة له ومحور طبيعته . وكشف عقل الانسان وحسه الأخلاقى عن حركته المنتظمة التدريجية نحو العقل الكامل والأخلاق الكاملة أى نحو صورة الله . واكد فيسك أن الله منح الانسان القدرة على فهم مصيره الأخلاقى وبهذا احتفظ له « بمكانته الرئاسية القديمة فى الكون » (٣٢) .

ويرتبط أهيم تفسير للمسار التقدمي للفرد للانسان في حقيقة مؤداها ان طفولة الانسان كانت طويلة نسبيا (٣٣) . وعلى الرغم من قلّة الوثائق التي تدعم نظرية فيسك الا اننا نراه يحاج بان طول فترة طفولة الانسان ساعدت على نضج المخ وتعقده ومن ثم توفر للانسان مدى اكبر للتفكير والعمل . وبعد ان أصبح مخ الانسان أكثر تطورا من سواه من الرئيسيات استطاع ان يخلق لنفسه أسرة أكثر استمرارا وثباتا ، وحسا اجتماعيا ، ونظرة أخلاقية أتاحت له ان يخضع رغباته الشخصية لحاجات المجتمع ومصالحه وهكذا نجد طفولته الطويلة يسرت له التطور من الانانية الى الغيرية . ورأى فيسك في الغيرية المسار الأخلاقي للتقدم مستقبلا . ونظرا لما يتميز به مخ الانسان من حجم كبير وتعقد في البنية العصبية « تبدأ في الظهور قدرته على التقدم التي تميزه عن سائر الحيوانات الدنيا . واعتقد ان كل انسان يتفق معى دون تردد في أنه لولا طول فترة الطفولة لما كنا تقدميين » (٣٤) .

ولكن الإرادة البشرية لعبت دورا سطحيا فقط في حركة التاريخ . حقا كانت الإرادة قوة فعلية في صياغة الأحداث ولكنها كانت مشروطة وخاضعة لعوامل معقدة اجتماعية وبيولوجية ونفسية والتي كانت بدورها نتاجا تاريخيا خضع لقوانين التطور العامة (٣٥) وقد حاصرت وكبلت هذه القوانين جهود البشر حتى الشخصيات البطولية ، ومرت كل المجتمعات بالضرورة عبر مراحل تطور متباينة ولا يمكن لإرادة الانسان ان تغير من مسار حركتها أو تعدل من خصائصها العامة . وانما كانت الإرادة واحدة من بين قوى كثيرة العدد تعمل كلها للتأثير على التغير ، وبهذا لا يمكن القول بأنها تتميز بدلالة خاصة أو قدرة على التحديد تبرر لنا الارتفاع بمستواها الى حد الزعم بأنها العملة الجوهرية للتغير الاجتماعى . وعندما شن صديقه وليام جيفس هجوما على حتمية سبنسر باعتبارها تصور ميكانيكى لا انساني للتاريخ ، رد فيسك على الفور قائلا : ان سبنسر لم ينف الآثار المتراكمة على الأفعال والتغيرات الفردية بل وضعها فقط داخل اطار قانون تطورى عام ، وهو وضع وافين عليه « فيسك » (٣٦) .

وإذا كان الوعى الانساني اشتقاق وظيفى من العملية التطورية الا أنه جزء آخر من كوزمولوجيا التقدم الاكبر . (٣٧) كان هذا هو الجانب الميتافيزيقى الجوهرى في مذهب فيسك التقدمى التطورى ويعترف بأن فى التاريخ ايقاعا ومدا وجزر للطاقة الكونية ، وهو ما كشفته فروع العلم الحديث المختلفة ، الا ان الاتجاه الاساسى للكون اتجاه تطورى يخضع لقانون وتقدمى أيضا . ويمثل الحس الأخلاقي الانساني أعظم منجزاته . وعلى الرغم من ان التقدم الاجتماعى لم يكن الوضع المطلق والضرورى فى كل الأزمان والأمكنة .

الا ان فيسك لا يزال يؤكد ان التقدم « أهم الظواهر كلها الجديرة بالبحث »
كان هو القانون الاساسى للتاريخ ، وان أهم سمات التقدم الاجتماعى هى
أهم سمات التطور بعامة « (٣٨) ويذهب الى ان كلا من التقدم والحس
الأخلاقى عند الانسان وليد عملية التكيف المتصلة بين الفرد والجماعة والبيئة،
وان هذه العملية وتقدمها الثابت المستمر من التجانس الى التباين خضعت
لنفس قوانين التطور المألوفة .

يبد أن رؤيا فيسك لنهاية التقدم التطورى كانت رؤيا غامضة ، وصورة
مسيحية لفكرة سبنسر عن التوازن ، وهو شرط التباين والتجانس البيولوجى
والثبات الأخلاقى . ان قوانين التمايز الاجتماعى اللازمة عن قواعد أهم للكون
أدت بالضرورة الى انتصار الفيرية الشخصية والمصالحة الاجتماعية وخلق
نظام اجتماعى يعكس نبوءات الانجيليين الاجتماعيين أكثر من أى شئ آخر .
وسوف يتلاحم التآليه والعلم ، ويتوقف الصراع الأرضى ويصبح الانسان
صورة كاملة للرب وتتطور نزعة الانسان بالاله الى « نزعة كونية » . وانتهى
فيسك الى ان قوانين التقدم والتطور :

« وضعت الانسانية فى مستوى أسمى من أى وقت مضى . ان المستقبل
مشرق أمامنا تضىء فيه أنوار الأمل المختلفة الألوان . وسوف تكون السيادة
للحب والسلام وكما نهىء أنفسنا للعمل فى الحياة يمكن أن نتطلع
الى الوقت الذى تصبح فيه ممالك هذا العالم مملكة المسيح بأصدق معنى
وأن يكون الحكم له الى الأبد ويكون ملك الملوك ورب الأرباب (٣٩) .

واذا بدأ هذا الكورس المترنم بالتقدم وكأنه محاكاة أوبرالية صاخبة
للعام التطورية تصم الأذن الحديثة الا أنه يجب أن نتذكر أن كل الكتابات
التي نشرها فيسك تقريبا انما كانت أصلا محاضرات يلقيها على مسامع فئات
مختلفة بقصد الربح ، وتعزز هذه الحقيقة قيمة فيسك كمتحدث عبر عن
عصره ، ولم يكن بوسع فيسك ، حتى لو أراد ، أن يعرض آراء غير رائجة
عن الموضوعات ذات الثقل الاجتماعى التى تحدث عنها . ولقد كان فيسك
دائما يقول لمستمعيه ما يريدون سماعه . وكانت رسالته موضع ثقة زاخرة
بالمعطيات العلمية ومقبولة لدى الجميع فيما عدا النصيين الأصوليين الملتزمين
بحرفية النص الوازد فى الكتاب المقدس . . أو الواقعيين الشكاك . ودعى فيسك
مرارا فى العقدين الأخيرين من الترن التاسع عشر لالقاء محاضرات فى قاعات
عديدة ابتداء من بوسطن الى سانت لويس ومن بانجوز الى ميلوكي . ومنحته
هارفارد دكتوراه فخرية فى التانون عام ١٨٩٤ ودعته جامعة ييل ليفيل
منحه الدرجة ذاتها فى احتفالها بالعيد المئوى عام ١٩٠١ وكان فيسك خلال
هذا العام ، وهو عام وفاته ، قد أصبح من أشهر الثقات فى الموضوعات

التاريخية والعلمية والفلسفية في أمريكا . ويكشف نجاحه الضخم كمفسر
لمعنى التطور عن أهمية آرائه بالنسبة لفكرة التقدم خلال الأعوام الأخيرة من
القرن التاسع عشر .

يبد أن آراء فيسك عن الكون كانت مليئة بفروض لا تستند إلى برهان
وبمنطق زائف . إذ يركز فكره على العناصر التالية : أن الطبيعة كلها تستند
كلمة تقدمية قالها الخالق ، وأن الحس الأخلاقي عند الإنسان وليد فترة
الطفولة الطويلة . الميزة للإنسان ، وأن المسيحية هي هدف الخلق - وهي كلها
عناصر لا تستند إلى دليل ولا يمكن التحقق من صدقها . ونجد من مظاهر
الخداع المنطقي الفاضح قوله بأن العقل الإنساني ساعد بطريقة أساسية في
عمليات التطور ومع هذا فإن الإرادة الإنسانية لم تغير من مسار التاريخ .
ولا ريب في أن اعتقاده بأن ازدهار روح النيرية تمثل المسيرة التقدمية للإنسان ،
إنما كان يعبر عن أمل مفكر تقليدي . ومن الواضح أن أسلوب فيسك فني
التفكير النظري ، باستثناء دفاعه عن نظرية التطور ، لم يصف جديدا
للعلوم الداروينية .

ومع هذا فمن المسلم به أن أكثر الأمريكيين المعاصرين لحياة فيسك شاركوه
نظراته المعتدلة عن التقدم . وتعتبر نظراته يوضعها هذا مثالا هاما عن كيفية
الافادة من عدم صور المذهب التطوري لدعم فروض مسبقة عن معنى
التاريخ ومصير الإنسان . ولقد وجد إيمان الأمريكيين التقليدي بالله وبالتقدم
وبالقانون الأخلاقي - وهو الإيمان الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر -
أكثر التعبيرات تفاؤلا وبلاغة في كتابات فيسك . وإذا كان فكره خليطا
من الآمال الدينية والملاحظات التجريبية والقوالب التطورية الباهتة إلا أنه
كان لا يزال يعكس بدقة مشكلات ومطالب عصره . ولم يكن خطأ فيسك ما
اتسمت به ظروف عصره من اضطراب وتشوش ، فقد أفادت نظراته الكونية
لاصلاح ما فسد بأسلوب مقبول لدى الغالبية من معاصريه .

ج :

نشرت مجلة the popular science monthly في عددها الصادر في
نوفمبر ١٨٩٢ محاضرة كان قد ألهاها توماس هـ. هكسلي مؤخرا تحت عنوان
« التطور وعلم الأخلاق » . ونعرف أن هكسلي صديق لداروين ومؤيد صلب
لفكره . وقد قال في محاضراته هذه : على الرغم من أن مفهوم التطور قديم
يرجع إلى عدة قرون وتعود جذوره إلى التراث الفكري والأخلاقي للشرق
والغرب ، إلا أن العملية التطورية بالصورة المعروفة الآن ، والمسماة « الصراع
من أجل البقاء » لا يمكن التوفيق بينها وبين « المبادئ الأخلاقية السليمة » .
حقا تحرك الكون وتمدد ، وتحولت طاقته ولكن لم تنتج عن عملياته الطبيعية
أوامر أخلاقية متسقة . أن أوضح صفة للكون هي « عدم ثباته » . وأكد

هكسالى ان ليس بإمكان قيلم « الأخلاق للتطور » وإنما « تطور للاخلاق » ..
ان كل الاصطلاحات الاخلاقية التي تضمنتها الكرون انما تحققت على حساب
عقليته الطبيعية العقلونية ، ولم تكن الحضارة وهما يقوأنين الطبيعة يسأل
بصرار البشر معها . والنهى هكسالى الى نتيجة كئيبة وحتمية : « ان نظرية
التطور لا تشجع الى توقعات للكتاب القلمى » (٤١) .

والثلاث ملاحظات هكسالى ، كما كان متوقعا ، شعورا بالاكتمال الذى القراء
الأمريكيين ، وتضمنت الاعطاف التالية من اللجلة المليف من الريدود الجديرة
بالاحترام . (٤١) ان السرد هكسالى على فصل الاخلاق علما وسلوكا عسرى
قوانين الطبيعة تضمن نزعة شكية . وربما لا الكريه . تتطرق مع المقيدة
الأمريكية السالفة والتي اجاد قيسك التعبير عنها . ولكن موقف هكسالى
عكس السلوك الآخر للنظر الى مشكلة التطور والتقدم . وسبق ان عبر عن هذه
النظرة بصورة مقنعة فى أمريكا ، رغم انها نظرة اقلية ، صديق حميم الجون
قيسك وتعنى به الفكر الفلسفى الذى يحظى باحترام كبير وان لم يكن مشهورا
وهو شوتس وايت . لقد افعل التورخون شوتس وايت حتى عهد قريب على
الرغم من تفوقه الكبير والمكر على اقرب اصدقائه شالس س . بيرس وويليام
جيمس . ولهذا قلن تفسيره ل معنى التطور بالنسبة لفكرة التقدم له أهمية
كبرى على الرغم من عدم رواجه ، فقد كان شوتس وايت اكثر المفكرين
الأمريكيين اساقا فى التعبير عن النظرة الواقعية الى التطور والتقدم .

تسا وايت ، مثلما تشا قيسك ، فى بلدة صغيرة اسمها نورثامبتون فى
نيو انجلاند بولاية ماساشوسيت . وتعلم فى هارفارد وتخرج فيها عام
١٨٥٢ . وظل وايت يعد تخرجه فى كيجرديج يكتب بين الحين والآخر عرسا
كتب او مقالات فلسفية ، ويدخل دائما فى حوار فلسفى مع حلقة واسعة
من الاسماء المتتلين بالفلسفة . واشتغل بالتدريس بين الحين والآخر
حيث قام بالتدريس مرتين فى هارفارد خلال سبعينات القرن التاسع عشر .
ولم انتخابه عام ١٨٦٠ زميلا باكاديمية الفنون والعلوم الأمريكية ، وعمل
سكرتيرا لها خلال الستينات وقتما احترم وطيس الجدال حول الشارونية .
ولم يكن وايت انسانا طموحا وانما عاش اساسا للحوار الفلسفى مع اصدقائه
اكثر من اى شىء آخر . وكان يلقي ترحيا فى كل محافل كامبريدج للمائة
وحدة ذكائه . واثار موته المبكر عام ١٨٧٥ الكثير من عبارات الحزن التى تعبر
عن الاعجاب به والاسى للخسارة الكبيرة الناجمة عن فقد . وكتب فيسكه
وكان واحدا من اصدقائه الحميين فى حلقة المناقشة فى صحيفة
Harvard Advocate ان فقد . ولم يخلف لنا سوى الترد اليسير مما كان

يجب ان يروح به . ليعد على اقل تقدير كارثة قومية كبرى ، (٤٢) .

حقا لم يخلف وايت وراءه سوى الترد اليسير من فكره اذ لم يكن مثل

فيسلك حريصا على أن يتناول بصحة على عصره .. ووصفه فيسلك بأنه كان
 فائز الهممة وأن نوعا من «الفيتور المظلي» حطل ديونته ووصل إلى جهنم
 كبير .. ولهذا فضلى الرغم من الأثر الكبير الذى تركته أفكاره على كثير من
 المفكرين الكبار ، إلا أنها لم تتجوز وليقرب من عشر دراهمات تم جمعها
 عام ١٨٧٧ تحت عنوان «مطويات فلسفية» فضلا عن مجلد من الرسائل
 الخاصة صدر عام ١٨٧٨ .. بيد أن اثر رايت يتجاوز كثيرا هذا الانتاج الهزيل
 ذلك لأن مطوياته والخطبات لا تحصر بها مع جيل من قادة الفكر الأمريكى وقد
 تأثروا بها جميعا تأثرا عميقا في كيمبريدج فضلا عن مختلفات ومبهمات القرن
 التاسع عشر ..

وكان رايت الشخصية الأولى في الثلاثى الفلسفى الذى أطلق عليه بيرس
 الاسم «الثلاثى الميتافيزيقى» والذى كان يجتمع بين حين وآخر في الوائيل
 المسيحيات من القرن التاسع عشر المناقشة الفلسفية الماصرة والعلم والعلاقة
 بينهما .. ويضم مجموعة مثل : جيمس وبريس وفيسلك وهولز ونيكولاس
 سانت جون ، وجريس وجوزيف ب . والرثر . وتحدثت من خلال مناقشاته
 حسب رواية بيرس ، خطوط الفلسفة البرجماتية ، (٤٣) وكان صوت
 رايت هو الصوت الغالب بين هذه المجموعة . وكما أشار جيمس في كلمة
 الخاتمة بمناسبة وفاته : «جاءت الحصن العمالة في الحوار» وبدأت روحه
 وإرادته بصورة أو بأخرى في أعمال وكتابات الكثيرين من أصدقائه على مدى
 السنين ، فكان بهذه الطريقة أكثر فعالية عما كان انتاجه المباشر «(٤٤) وقال
 بيرس في تقييم له : أن رايت كان يمتلك عقلا «يعادل ح . من . حل » (٤٥) .

وكان ملائما تماما أن يقارن بيرس بين رايت وبين حل ، ذلك لأن القسامة
 المبكرة لفكر رايت هي دعوة لفرقة تجريبية متزمنة ومتسقة مع رفضه
 باهراد لكل ميتافيزيقى . وتجلت عند رايت النزعة الاسمية التى دعا إليها
 بيكون وهيوم ومل وهويل Whewell وأخذت صورة نفور حاد من
 التجريد . وبعد أن قرأ رايت في عام ١٨٦٠ كتاب «أصل الأنواع» تحول فكره
 مباشرة لا لأنه قبل النتائج التى انتهى إليها داروين وإنما لأنه أسس
 نظر نظرية تقدير للدلالة الفلسفية العميقة لنهج داروين البعدى المرتكزة على
 قواعد ومبادئ منظمة ، لقد كان رايت لا يستهويه إلا كل ما هو علمى أصيل ،
 وكل فكر علمى يلتزم بحدود ما هو مشاهد ولا يفترض عللا وأسبابا وراء
 ما تكلف عنه المعطيات مباشرة ، وكتب رايت مرة إلى صديقه جريس نورتون
 Grace Norton يقول : قد يكون صحيحا ، ولأنك أنه كذلك ، أن
 داريسى طيف الخراب على نفسها وتدمرت لأنها لم تكن مسيحية بيد أن هذا
 المفسر لا تربطه علاقة قوية بالنظرة العلمية للموضوع إلا مثل قولنا

« إن قصور باريس احترقت لأنها لم تكن مضبادة للحريق » (٤٦) لقد كان التزام رايت للنظرة العملية فضلا عن نفوره من الحجج المبنية على القياس تزايد كلما امتد به العمر حتى أنه ، كما قال افرام جورني في كلمة التأيين ، اضطر الى استعمال موسى أوكام Occam's Razor « بحيث لا يبقى فى العقل الا ما له جذور فى الخبرة . ان خبرة الظواهر هى مصدر المعرفة شكلا ومضمونا ، وهى اساس الأحكام الأخلاقية ، وحدود الكون فى علاقائه المنقولة والموثوق بها مع الإنسان » (٤٧) .

لم يتأثر رايت بالتضايات الكبرى عن معنى الحياة والحركة وهى القضايا التى أثارت الفلاسفة منذ قديم الأزل . وكتب جيمس عنه قائلا : « اذا كانت واقعية الظواهر وحدها كافية لوصفها فقد رأى أن من الافراط والخرافة الحديث عن جوهر أو معنى ميتافيزيقى أو غاية ميتافيزيقية » (٤٨) ونلاحظ انه بالنسبة للمسائل التى أثارتها لم يصل الى اجابات حاسمة بشأنها : هل الله موجود ؟ . لماذا الناس على ما هم عليه ؟ هل القدر هو الذى يرسم المصير الانسانى ؟ لقد كان موقف رايت المحترف به موقفا لا أدريا كما شاء هو أن يصف نفسه موقفا عدليا . ويعنى رايت بهذا المصطلح الذى رآه جيمس مصطلحا خصباً زاخراً بالمعاني ، « طرد كل مظاهر الغموض ، ونقد للتضايات التى تجاوزت بحكم المسادة الاسس العملية الواقعية لأسبابها » (٤٩) ورأى رايت أن هذا الاقتصاد الفكرى الذى يدعوه مثل هذا الموقف من قضايا التخمين الميتافيزيقى ، ليس الا حسا مشتركا ، ولم يجد أى مبرر للتأمل فى أشياء لا علاقة لها بالبتة بالخبرة على نفعها ما عرفها بها . وعناصر الخبرة غير مرتبطة ببعضها خارجيا ولا يكمن وراءها أى عامل كلى يحقق التلاحم بينها أو أى نفس ، فالاشياء هى ما هى عليه ، ولا حاجة بنا للمعاناة فى البحث عن لماذا كانت كذلك أو لماذا لم تكن . ان عالم رايت العدمى لا توحد بين عناصره أى قوى ، وهذا هو ما دعى جيمس الى وصفه بأنه لا كون Nulliverse (٥٠) .

كانت إحدى نتائج الاصرار العنيد من جانب رايت على أن تكون النتائج مضمونة تجريبيا أنه رفض التصورات الخائية للبحث العلمى . ورفض رايت قنن بعض اصحاب الفكر النقدي الى نتائج تاريخية استنادا الى القسول باحتمالات العلة والمعلول فى علم النفس والبيولوجيا . وخير شاهد على هذا مقارنة تفسير رايت للتطور بتفسير فيسك له . ذهب فيسك الى أن التطور مؤشر الى تغيرات فى أشكال متميزة للحياة . واعتقد فيسك التطور مؤشر الى تغيرات فى أشكال متميزة للحياة . واعتقد فيسك ان داروين قد كشف قوانين التقدم الكونى ، أما رايت فقد رأى أن داروين اثبت فعالية المنهج الاستقرائى التجريبى عندما طبته على التاريخ الطبيعى والبيولوجيا وبعض جوانب نمو اللغة والوعى . امتد فكر فيسك الى الكل بحسب اشتغال على اللاهوت ، وطبق رأى سبنسر فى تشبيه المجتمع بالكائن

المضوى الحى . وذهب رايت الى ان مزاعم سبنسر عن امكانية التبرير العلمى خداع كبير . وتحدث عن رايه هذا فى مقال له بعنوان « الدارونية الالمائية » حيث انتقد بشدة موقف سبنسر من الفروض التطورية التى اعتبرها مبدا اوليا للميتافيزيقا :

« الخطأ الجوهرى الذى وقعت فيه الميتافيزيقا او « المذهب الواقعى » ليس مجرد انها تمزق الى التجريد وجودا فرديا صادقا او وجودا فرديا متشينا ، او انها تجعل التجريد « تجريدا له وجود واقعى » بل انها تعامله وكأنه يتمتع بهذا الوجود - بعبارة اخرى وكان له معنى مستقل عن الاشياء التى ينبغى ان تحدد الحدود الحقيقية لمعناه . ولهذا فان تطبيق القانون الميكانيكى عن حفظ الطاقة ، وهو قانون صادق علميا وليس له معنى خارج طبيعة وظروف الحركات المادية (سواء كانت داخل او خارج الجسم الحى) - اقول تطبيق هذا القانون بنفس المستوى والاسلوب على كل انواع التغيرات - حتى « حركات » المجتمع على سبيل المثال - هى فى الواقع ضرب من الميتافيزيقا ويجرد القانون من كل مزايا الصدق التى تميزه فى افكار واحكام فلاسفة الطبيعة او اولئك الذين استطاعوا من خلال ابحاثهم التجريبية والرياضية ان يصلوا الى معان واضحة متميزة ودقيقة ، وان كانت معانى تكتيكية فى العلم ، وتشكل وحدها المميزات والواقعية لهذا القانون (٥١) .

وبدلا من ان ينظر رايت الى التطور باعتباره قانون التقدم نراه ينظر اليه باعتباره « بيانا تجريديا محدودا يصف النظام الذى يتوقع العقل ان يجده فى ظواهر الطبيعة » (٥٢) ولا ريب فى ان بعض اشكال الحياة الحيوانية والنباتية قد تطورت من مستوى أدنى من حيث التعقد ، الى مستوى ارقى ، ولا يختلف رايت مع نظرية التطور فى هذه الحدود . ولكن لا يلزم عن هذا بالضرورة ان التطور يصدق على كل مراحل الحياة والتاريخ . ولهذا فان من السخف التحدث عن التطور وكأنه يضمن بصورة مطلقة التقدم التاريخى والاجتماعى ، وذهب رايت فى تقييمه للمفكرين من امثال فيسك وسبنسر الى انهم « تأملون نظريون » اكثر منهم فلاسفة علميون وان مجالهم الصحيح هو الميتافيزيقا وليس التاريخ او العلم (٥٣) ان البراهين والادلة التى استند اليها داروين او سبنسر ليست براهين تثبت وجود مخطط تطورى للتاريخ . ونلاحظ كذلك ان نظرة فيسك الغائية التقدمية تستند الى احلام وامانى وليس الى براهين وشواهد ، وليس هناك اى دليل على ان الناس بإمكانهم ان يدركوا فى خبرتهم ما يبرر المبادئ الكونية التى قدمها فيسك ، وحاول رايت دحض هذا الراى بقوله « ان بالامكان ان تظهر قوانين كونية مطلقة تربط القيود والقوة الانتهائية مثلما يرتبط الكلام بالاستعمال المفعول للكلمات ، ولكن ليس بالامكان القول ان العمليات التحليلية لاي عقل متناه يمكنها ان تكشف القوانين الخاصة القائمة » (٥٤) .

والمعسل نزعة رداً على الشككية الزالة الانقضاضات الميتافيزيقية ففي الاستدلالات
اللغة والمطلوع هي والبيدة مظهر من مظهر كمال ريب الخفي ومنطوقها مصداقاً به الى تطبيق
المعالج التجريبية على كل قضايا الشكايح دون تمييز . . وبذلك النتائج التي
توصل اليها مختلفتة ففي اكثر الأحيان بالنسبة الى مستمعيه الانفس
حظوا . . ونظراً الى ذلك رداً على كل من «النزعة الفيزيقية» الكلاسيكية وفي
الميتافيزيقا نراه يبدى ملاحظة في مقالة «كلمة عن اللغة والمطلوع» :

«... تهتم كل المذاهب والابحاث العلمية بدور الاستدلال بالبرهان بين المطالعين
التي يمكن التباين باللاحظة الاستقرائية فضلاً عن انها مستقلة عن مظاهر
التباين او التماثل فهي طبعاً لها الخفية او عن الى مسائل مشابهة تتعلق
بالمتعلقة او المتعلقة الميتافيزيقية . . ان القول بان الشيء ينتج شبيهه وان
المطلوع يشبه بالضرورة اللغة قول فصح يرتكز على مفاهيم السكونية ضحلة ،
وهو تهميم وانه ينبغي العلم ويبدو معه التصنيف الاسكوني او التمييز
الاسكوني بين المادي والروحي والمادي يعتمد على هذه التصنيفات (p. 55) .

من هنا فلان «اللغة» ومعنى الروحي اللذين يملكان عدد فيسلك مسألة ذوات
دلالة غائية حاسمة يملكان عدد رداً على موضوع البحث العلمي الثاني اللاتقيس
المادي يلتزم بالمسألة التجريبية محدودة . . ولهذا فلان رداً على مقالة «المطلوع»
والروحي اللاتقيس «المشهور عظم 1883» يرفض النزعة البلية المتروكة التي يرد
اليها مفكرون من المائل فيسلك ولفظ الروحي البشري . . وقال رداً على ان بالامكان
تفسير الروحي اللاتقيس في ضوء عمليات التطور الطبيعية ممكنة التي لا يتخضع
معادها الكوني ، ان كان لها محل هذا المعنى ، للبحث العلمي اللاتقيس . . ان
قدرة اللغة والمعرفة والتدبير والفهم والتجريد والتي تترقى الى ضرب فردي
من القدرة التي تميز الانسان عن الحيوان الاخرى لا تعني ضمناً وجود
طائفة من القوتين التي يتخضع لها التطور البشري . . ان القدرة على الادراك
الحسي ((الخبرة)) التي تشترك فيها كل الكائنات الحساسة قد احدثت في
الانسان تدريجياً وضخماً معيواً بان يحد منها الاستعدادات جارية
ومعيرة . . وتلك تميز هذه المظهر الروحي اللاتقيس والمطلوع وان كان هذا لا يبرر
النتيجة الميتافيزيقية اللاتقيس «ان البشر يتمتعون بطبيعة او قدرة» «كلمة»
وفريدة سمعت بهم فوق كل المخلوقات الطبيعية الاخرى وحدوتهم معيرونهم
الفريد والمتميز . . ولا ريب في ان العلم لا يمكنه ان يدعهم الاستدلال الشكالي
بان الروحي اللاتقيس له الى دلالة ميتافيزيقية خلصة . .

والحصر رداً على ان لكل من العلم والميتافيزيقا اهتمام مختلفة حولها عن
الاخر . . فالعلم يهتم بالبيد التجريبي لللاحظة والتحقق لا يمكن الفصل
لهم الى مجموعتين عن الاخرى . . ونهيب رداً على «حكم التباين» التي موصلة

« العقل النقدي » Utilitarian reason « إلى أن الصلابة الحقيقية للثقافة
 المعروفة كلان « الاستقلالية الحكم القبلي الذي يرى تبريره متضمنة في ذاته
 أو المصلحة والليدة الكليدية والحدودية والتي لا يميزها سوى المعرفة والسلطة
 الدينية التقليدية » (567) وقيل « أن الصراخ مفكرين من المثال أزا جواي
 Asa Gray ولويس الجاسيز وبيتر وفيلسوف على صوغ البحث العلمي على
 نحو بلانك نتائج لأهوتية السلسا وسعددة من قبلي ، لهم يكن مجرد التبسيط
 من النهج العلمي بل تعدي والمطلة للعقل النقدي .. لقد كلان موقفه راييت
 من قضايا القانون الاخلاقى موقفا قويا ، وفقى راييه أن اللبيل ليس قلما
 من اجل دعم هذا النوع من التسميات التي تلجأ به فيلسوف .. وراي راييت
 ان مجموعت الافكار التي نشأت وتجمعت حول « الملاعب الدينية الكبرى »
 بفلسف « العقل النفسية » و « مستقبل الحياة » هي في جوهرها من طبيعة
 الامر نفسى والتشبه بالثورة التي الصليت التطور » (568) ..

لكل هذه الاسباب مبررة ذهب راييت الى أن مطولة فيلسوف صوغ
 مسلمات التطور في صيغة فلسفة شاملة عن التقدم الشامل لما هو تامل
 نظري فصح .. فذلك أن العلم عن تقدم شامل يستلزم كما افترف فيلسوف
 الايمان بقانون اخلاقى شامل يحكم كل مراحل الحياة الفردية والجمعية
 في كل مرحلة من مراحل التطور .. واذ راييت أن مثل هذه النظرية المطلقة
 لا يمكن أن يلعبها النهج العلمي .. ولقد كلان التزام راييت بالضرورة التجريبية
 التزاما شاملا يملك عليه كل نفسه على نحو لا يجعله يقبل التوسع في تحويل
 الخلاصة الجزئية للتطور الى قانون كوني شامل للتقدم .. ويمكن القول
 أن التطور قد بدأ أشبه بالاستثناء وليس قاعدة للتاريخ :: « اللانزحج بقومية
 أن قانون التطور لن يتغير سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الظواهر
 التي لا علاقة لها بالحياة الكائن المنصوي الحي الفرد أو النور الذي يمتد
 القانون بالنسبة له بيانا تجريديا » (568) ..

لا ريب أنه كانت هناك حركة في التاريخ ولكن راييت لم يجد مبررا قويا
 للاعتقاد بأن الحركة هي حركة تقدمية .. ومن المؤكد أن مثل هذا التغير لا يمكن
 تخمينه والمبالغة فيه وتحويله الى غائية متسقة كبيرة .. والامر ببساطة
 أن ثبوت وجود الكون وتغيره لا يعنى بالضرورة أن له بدلية أو نهلية يمكن
 معرفتها ، الذي ملهى الاسمي التجريبية التي يمكن أن يستند اليها الانسلاخ
 ليكشف الحصول الأمل أو حدوث اللاهية لا وأكثر من هذا أن المصنفين بالتقدم
 استطاعوا أن يتلموا الكون مثل التطور التقدمي عيدا من الأمثلة لاختلافات كروم
 وارتداد .. وهكذا فبالا من أن تفسر حركة الكون وفق خطوط منطقية
 نجد سلسلة من التوجهات غير المنطقية التي اخرج بها التطور والتحول ..

وأطلق رايت على هذا الفيض الكونى اسم : الطقس الكونى Cosmical weather وهو تعبير يكشف عن انفصاله عن النظرة التى تساوى بين التطور وبين التقدم أو اتجاه التطور . وكما أوضح رايت فى مقاله « نظرية طبيعية عن الكون » A physical theory of the universe فان عبارة الطقس الكونى توحى بأنه يماثل على سبيل القياس بين الطقس بالمعنى العادى المؤلف وبين مزيج من التعليل المنطقى والنزوية الواضحة ، وطبيعة تكوين المجموعة الشمسية . وافترض رايت أن كل حركة فى الطبيعة أنتجت أو تبعثها « حركة مقابلة » ، وراى أن هذا الفرض يمثل مبدأ أساسيا للعلم والفيزياء . وكانت نقطة الانطلاق عنده هى مبدأ بقاء الطاقة إذ أمتد عليه فى وضع نظرية عن علم الكون اللاطورى Nondevelopmental Cosmology حيث الفعل ورد الفعل والطاقة والمادة كلها فى حالة تحول دائم دون أن تتحرك فى أى اتجاه مدبر وظاهر للمراقب البشرى . وهكذا انتهى رايت الى أن التفسير الفائق للكون لم يكن سوى تفكير يعكس أمانى ورغبات صاحبه أن لم يكن نوعا من عدم الأمانة الفكرية (٥٩) . واعتقد رايت أن فكرة التقدم مثل فكرة الله لم تتأثر بالتطور . فهى بعيدة عن التحقق التجريبي وظلت مجرد فكرة يقبلها المرء أو يرفضها استنادا الى الايمان . انها تعبر عن تنظيم قبلى للاحداث التى يحكيها التاريخ ، « انعكاس » للأمال والاتجاهات الأخلاقية السائدة فى فترة من الزمان . ونعرف أن العلم التجريبي ، وهو المصدر الوحيد للمعرفة الصادقة ، لا يمكنه أن يثبت بالأحكام الأخلاقية ولهذا لا يمكنه التعليق بطريقة أو بأخرى على التقدم . وانتهى رايت فى هذا الى نتيجة تقول :

التقدم فكرة عظيمة - والتقدم الكونى الشامل فكرة أعظم . . انها مفتاح الحضارة الحديثة ان فكرة التقدم والتقدم الكونى الشامل بالنسبة للعالم الحديث أشبه بفكرة الله والواحد والكل والعلة الاولى اللانهائية بالنسبة للأجيال الاولى - انها انعكاس لأفكار وعواطف أخلاقية ان نظريات المجتمع وطبيعة وأصل التقدم الاجتماعى قابلة كلها لأن تصممها المفاهيم الغائية والكونية - لكى تنبثق من النظام الذى يفرضه العقل على ما يشاهده . ويبدو له ناقصا (٦٠) .

وعلى الرغم من أن شونس رايت قد ألقى نظرة نقدية على كل الفروض السهلة التى طرحها جيله عن التدبير والتطور إلا أنه لم يصدر حكما مطلقا بأن التقدم لا معنى له . بل ولم يستخلص من كل ما سبق أن المنهج العلمى دحض التدبير والتقدم فى التاريخ ، ذلك لأنه لو فعل هذا لأصبح متهما بالقبلية Apriorism وهى التهمة نفسها التى وجهها ضد الميتافيزيقيين التأملين . أن دليل التطور لم يثبت ولم ينكر نظرية فيسك الكونية التقدمية ، فضلا عن أن العلم ليس لديه ما يقوله عنها . وقال رايت : هناك

دليل ولكنه لا يصلح لإطار كوني تقدمي ، وبهذا اتجه تفكير رايت الى نظريته عن الطقس الكوني . ولكن نظريته هذه لم تكن أيضا سوى نوع من التخمين ، ذلك لانه لا توجد أرض وسط بين التجريبية العلمية التي تعالج الوقائع المناهدة وبين ميتافيزيقا سبنسر التي هي مركب من الشعر والتأمل النظري واللاهوت (٦١) .

وكان رايت يقول بين الحين والآخر : ان الكون به مجال للاصلاح النفسى وان لم يكن هناك ضمان ضرورى أو معروف . وعبر عن هذا الراى فى رسالة له الى فرنسيس أبوت قال فيها « لا يتجلى فى أى مكان فى الكون أى قدر واقعى Reol أو ضرورة - وانما كل ما هناك انتظام ظاهرى (٦٢) وهذا الانتظام ليس له سبب ، انما هو موجود كحالة تميز طبيعة الاشياء . ان القول بان الانتظام يستلزم غلة يعنى ضمنا ان الا انتظام أو الشذوذ هو معيار بشكل أو بآخر ، وانما يشاهد المرء الانتظام فى ظواهر الطبيعة لان الانتظام جزء من طبيعة الاشياء الموجودة ، والبحث عن السبب الذى من أجله كانت الاشياء على ما هى عليه نوع من الهراء والعبث . واذا كان بالإمكان تحديد بعض مظاهر التقدم الانسانى والاجتماعى داخل الاطار التطورى الا ان هذا التحسن لم يقدم شاهدا على نوايا أكبر من تلك التى تساند جهود الانسان للتغير .

فى امتقادنا ان أى شاهد على التقدم فى الحياة خلال أى قطاع من مواد الأرض لا يجيز لنا ان نستخلص منها نتائج كونية شاملة . ان حالات تناوب التقدم والتخلف بالقياس الى أى أهداف معيارية نضعها هى فى رأينا الفرض الأرجح الذى يجيزه لنا القياس العالم للعملية الطبيعية (٦٣) .

لقد كان النهج التجريبى الذى التزم به رايت فى معالجة فكرة التقدم نهجا متزمتا ولا أدريا بحيث لا يمكن أن يشاركه فيه كثيرون من أبناء جيله . اذ ان نزعتة الشكية ازاء موضوعات الاخلاق تناقضت مع ايمان الأمريكين بالتقدم والقانون الاخلاقى وهو الايمان الذى كان سائدا خلال القرن التاسع عشر ونلاحظ ان نزعتة التجريبية ، وهى امتداد لفكر مل ، والمطبق التعددى بعد تطبيقهما على مدلولات التطور انما يتناقضان تناقضا مباشرا مع النتائج الدينية التى انتهى اليها الميتافيزيقيون السبنسريون ووضعتة فى نهاية المطاف على النقيض مع أكثر أصحاب النظريات التقدميين . وبينما نجد أغلب معاصرى رايت ممن عالجوا قضايا التطور والتقدم قد ركزوا على النتائج التأورية والمعنى التاريخى الممكن لها نجد اهتمام رايت ظل منصبا على امكانية تطبيق النزعة التجريبية . واذا كان رايت قد نظر نظرة واقعية الى قضايا الاخلاق والابعاد القيمة للتغير الاجتماعى فان نظرتة هذه جاءت

نتيجة منهجية المحلورد التي يفرضها منهجية للبحث .. وكثيرا ما كانت المحصلة
 نوعا من التناقض الاخلاقي الذي لم يقبله كثير من من مطلقه وبخاصة وتيم
 جيمس .. بيد اننا اذا وضعنا في الاعتبار المسلمات التجريبية التي قلل
 بها رأيك نجد ان من الصعب دحض نزعته اللاهوتية الزاه مسألة التقدم ..
 ولكن لا بد من الانتظار حتى يوضح ولهم جيمس صيغته المفهوم الصغيرة الذي
 تستند اليه البرجماتية ، ومبدأه عن الرادة الاعتقاد ليكونا أساسا لدحض
 مسلمات رأيك ، ولهذا كلنا لا بد وان ينتظر رأيك زمنا طويلا قبل ان يرحل
 عن خشبة المسرح ..

ان الصراخ شغورتي رأيك على ان السكك من العلم والميتافيزيقا احتمسالم
 مختلف ومستحيل عن الآخر يكشف عن تأثير العلم المالدوني على المفكرين
 الواعين بمتبع البحث الذي يلتزمون به .. ان الهيئة القليلة من المفكرين المتزمين
 الذين استطاعوا ان يطلقوا الحكم الى ان يتضمن لهم التحقيق من الوقائع ، بما
 في ذلك المسائل الاخلاقية انما كانت المالدونية تعني بالنسبة لهم قليا للظلم
 الاعتقاد والبرهنة ، فالحكمة الصادقة عندهم هي الحكمة التي يثبتها الاختبار
 التالي لها .. انها لم تكن صادقة بناء على الرباط قبلي يربطها بنظام ونسق
 مقصود بل بناء على انوارها ونظائرها الخاصة المميزة والبعيدة *in practice*
 ويلزم رأيك الى ان الافكار التي يمكن انفسها للنوع من البحث
 والتجريب التجريبي هي وحدها الافكار التي يمكن وصفها بلها ذات
 معنى او صدقة .. ويكشف لنا رأيك في الفصل بين العلم وبين
 الميتافيزيقا ، ورفضه الالتزام بلها افكار لهم يتضمن التحقيق منهجا ، عن
 المالدونية ، وكيف استطاعت في السوا صورها ان تقوض ملامح الفكر
 الكبرى ، التي حلوات رد الكون الى بعض الصيغ والقواعد البسيطة حتى
 وان صيغ بلغة تطويرية .. لقد كلن فكر مالدوني بالنسبة العقل كعقل رأيك فكرا
 شكيا وماديا للمذهبية الجاهلة .. وكلنت نتيجة ذلك في رأي رأيك ان العلم ،
 وهو اكثر منهج المعرفة يقينا ، لا يمكن ان يقول الى شيء عياني او ايضاحي من
 ديناميات التاريخ ومنه ..

ولكن العلم قلدر على ان يتحقق من ان الوعي والارادة موجودان وان
 الارادة ، كما اوضح رأيك في مقال « تطوير الوعي المادي » ، هي عامل خلقي
 في الزمان .. ان القوانين التي تحكم عملياتها ان كانت هناك الى قبلين ،
 هي قوانين غامضة ولا يمكن التنبؤ بها .. وبذلك رأيك شكك في الارادة
 يمكن ان يشملها الى قانون من اجل مثل هذا القانون الذي ابتدعه فيسلك
 او سببهم .. ولا ريب في ان العلم وان كلن يؤكده وجود الارادة ، الا انه
 لا يقوم بلورد مشرور يحدد عملياتها .. وانما كلن وجود الارادة يتضمن بعينها

غائياً محدوداً بالنسبة لنتائج الأحداث التي تبدو فيها فعالية الإرادة ، إلا أن العلم لا يمكنه الكشف عن طبيعة أو جوهر هذه العمليات .

ولكن ليس كل من المستوعب فكر داروين ومنهج كان مناصراً متمسكاً بالشرعية التجريبية على هذا النحو أو عازفاً عن اليأس تفسيرات التاريخ عبادة العلم . ونتفح بين ميثاقينها فيسك التقدمية المتعددة وبين حياء راييت التجريبي الواقعي ، الرض وسط تمثلت فيها كل من الصفات الطبيعية والتقدمية والصفات العلمية والفهمية . وإذا لم يمتد العمر براييت ليشهد هذه الأرض ويحترض على المفهوم الغائي الذي ترتكز عليه ، فإنه ولا شك كان سيصنق محيياً لجهود صاحبها ليستر وارد Lester Ward الذي حاول التوسع في تطبيق مناهج العلم على كل مجالات البحث والمعرفة البشرية .

• •

كان ليستر فرانك وارد Lester Frank Ward باًئى مقبلاً من القسيس والحداداً من البروز مفكرى زمانه . ولد في قرية جوليت في ولاية إلينوا Illinois عام ١٨٦٩ ، وهو الابن الصاغر لأب غير متعلم يعمل ميكانيكياً ، وكانت أمه البسة للقسيس . والاستطلاع وادرة بصحة لاه على نفسه أن يتزج نفسه من مهنة الفقر والحداد الريفية ليصبح قبل وفاته عام ١٩١٣ واحداً من البروز الشخصيات الأمريكية علماً والناجياً واحتراماً في مجال علم الاجتماع . وحقق وارد النجاحات مرموقة خاصة إذا تذكرنا أنه في شبابه وفرة طويلة من حياته كان يشغل عملاً روتينياً وموظفة دنيا في حكومة واشنطن الفيدرالية ، وأن أهم النجاحات الفكرية والبروز كتاباته ومؤلفاته كانت السلسا نتائج عمله في وقت فراغه . وإذا كان نجحه قد اقل إلى حد ما الآن ، إلا أنه في فترة من الزمن كان بمثابة رائد علم الاجتماع الأمريكي ، حتى وصفه أحد المؤرخين الجدة علماء الفكر بأنه «الرسلو الأمريكي» (٦٢٩) .

الصيب وارد بجرح خطير أثناء معركة مدنية مشانسلور فيل في الحرب الأهلية ، وقبل مهلاً مكتبياً في وزارة الخزانة عام ١٨٩٥ ، وبعد ذلك بعامين بدأ العمل على الحصول على درجة البكالوريا من كلية كورليمبيا بجامعة نيويورك وشغل . ومما أن حصل عام ١٨٩٢ حتى كان وارد قد حصل على درجة البكالوريا في الكيمياء وحصل على دبلومتين في القانون والطب أيضاً . وفكر بالاضافة إلى ذلك في أن يشغل منصباً دينياً ومن ثم بدأ في دراسة اللغة العبرية واليونانية واللاهوت . والاستطلاع أيضاً خلال وقت الفراغ أن يتعلم

ويجيد خمس لغات أخرى واسمهم في تحرير جريدة دينية اسمها
الايكونوكلاست Iconoclast وبدأ في نشر مقالات في مجالات
البيولوجيا والانثروبولوجيا والجيولوجيا وانضم في عام ١٨٨١ الى هيئة
المساحة الجيولوجية بالولايات المتحدة United states

Geological Survey وشغل منصب الرئيس لها عام ١٨٩٢ .
ولم يشغل منصبا اكاديميا الا عام ١٩٠٦ حيث شغل منصب اسناد كرسي
علم الاجتماع الذي انشئ حديثا بجامعة براون . واذل زملاءه من الاساتذة
واستحوذ على انتباه طلبة الجامعة حين قدم برنامجا دراسيا تحت عنوان
« مسح شامل لكل انواع المعرفة » جمع فيه ثمار كل حياته الدراسية .

وغلبت على وارد صفته الاساسية كعالم ومؤلف ومحاضر . وكان قد
شرع خلال محاولاته المتعددة في التعليم الرسمي - وقبل حصوله على
درجة البكالوريا - في تأليف كتاب ثمنى له أن يكون ماثرة عصره ، ولكنه صادف
اهمالا فضلا من أسلوبه الصعب المعقد ، ونعنى به كتاب « علم الاجتماع
الدينامي » Dynamic Sociology الذي صدر في مجلدين

عام ١٨٨٣ . ويعتبر هذا الكتاب أول رسالة شاملة في علم الاجتماع كتبها
مؤلف في أمريكا ولكنه كان أيضا مثالا للفشل والسقوط ، اذ لم يلحظه سوى
عدد قليل ، ولم يشتره فيز عدد أقل . ويحكى وارد انه لم يبع من هذا
الكتاب طوال العشر سنوات الأولى سوى خمسمائة نسخة فقط (٦٥) ، وعلى
الرغم من هذا الفشل وأصل وارد البحث والكتابة والتدريس في التسعينات
من القرن التاسع عشر ، وشرع يلفت الانظار ، وتبدى الأوساط الأكاديمية
اهتماما به . وجدير بالذكر انه فرغ من تأليف كتابه « العوامل
النفسية للحضارة » the Psychic Factors of Civilization .

خلال ثلاثة أشهر بينما كان في رحلة كشفية داخل معسكر ، وظهر الكتاب
عام ١٨٩٣ وصادف استقبالا حسنا . وصدرت طبعة ثانية من كتاب « علم
الاجتماع الدينامي » عام ١٨٩٧ ، وتبعه على التوالي كتاب « موجز علم
الاجتماع » Outlines of Sociology عام ١٨٩٨ وكتاب « علم
الاجتماع الخالص » Pure Sociology عام ١٩٠٣ وكتاب
« علم الاجتماع التطبيقي » Applied Sociology عام ١٩٠٦ (٦٦)

وتميزت كتابات وارد بالتعقيد والالغاز مما جعلها عسرة على العامة، ولكن لم
يذن من المستطاع أن يغفلها الاكاديميون وبدأت تتوالى مظاهر المديح والتكريم
ففي عام ١٨٩٧ حصل على درجة الدكتوراه الفخرية في القانون من الكلية
الأم التي تخرج فيها ، وفي عام ١٩٠٠ تم اختياره رئيسا للمعهد الدولي لعلم
الاجتماع . وفي عام ١٩٠٦ ، وهو العام الذي استدعى فيه الى براون ، كان
أول رئيس للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع . وهذا كله دليل على مدى

المسئولية التي بدأ يستشعرها وارد لخلق مبحث أمريكي في علم الاجتماع .
وكتب عن هذا واحد من زملائه ومعاونيه هو جيمس ك . ويلي فقال : « ان
وارد في علم الاجتماع بالنسبة لأمريكا مثل أوجست كومت بالنسبة لفرنسا
أو هربرت سبنسر بالنسبة لانجلترا » (٦٧) .

وإذا كانت مقارنة وارد بأوجست كومت وسبنسر تكشف عن طول باعه
فإنها تكشف أيضا عن منهجه في علم الاجتماع . ذهب وارد مذهب هذين
العالمين في أن علم الاجتماع يمثل ذروة كل القوانين والمبادئ الخاصة بمختلف
قروع العلم . ورأى أن علم الاجتماع علم واحد مركب من تيارات علمية
أقل ، فاضت وتجمعت كلها في مذهب انساني المعرفة . إنه خلاصة وصفوة
المعرفة التاريخية والعلمية (٦٨) ، وعبر وارد عن هذا بقوله « علم الاجتماع
نتاج تاريخي تطوري ، انه الكلمة الأخيرة في التاريخ التطوري للعلم ...
ويقف على رأس كل العلوم وقد ألقى بكل حقائق الطبيعة ووعى الحقيقة
كلها انه علم العلوم » (٦٩) .

وإذا كان وارد يتفق مع كومت وسبنسر بشأن مكانة علم الاجتماع في
سلم المعرفة ، إلا أنه انفصل عنهما — وعن سبنسر بوجه خاص — بالنسبة
لمفهومه من وظيفة علم الاجتماع . رأى وارد أن علم العلوم له هدف واحد :
خلق مركب من كل الممارف الانسانية ابتغاء لتحقيق السعادة الانسانية ، إن
العلم والاخلاق غير منفصلين بحكم طبيعتهما كما قال شونس وايت ، بل
إنهما المفتاحان المتكاملان للذات صنعهما الانسان بعقله ووجدانه على مدى
الزمان لفتح أبواب الطبيعة وتحرير الانسان . وذهب الى أن علم الاجتماع
هو العلم الذي انصهرت فيه والتحمت خير عناصر المنهج العلمي واسمى
المثل العليا الانسانية ابتغاء صلاح المجتمع . وهكذا فإن اسهام وارد لفكرة
التقدم في أمريكا بدأ من خلال تعريفه لمعنى علم الاجتماع .

وكانت بؤرة اهتمام وارد كما يفيد عنوان كتابه « علم الاجتماع
الدينامي » هي دراسة ديناميات المجتمع ودافعه الى التغير وامكانيات
التطوير التي يهيئها التغير . ويفيد العنوان ضمنا انفصاله عن الفروض التي
قالها سبنسر في « الاستاتيكيات الاجتماعية » حيث نجد النزعة التطورية
الطبيعية التدريجية تربط جهد الانسان بحركة الطبيعة البطيئة من أجل
تحقيق توازن واستقرار نسبي ، وهي النظرة التي قبلها وسلم بها وليام
جراهام سامنار وغيره من « التداريين البيولوجيين » واعتبروها دعما علميا
لنظرة حرية العمل الصارمة في مجال الاجتماع (٧٠) . ويفيد العنوان ضمنا
كذلك الانفصال عن كومت وسبنسر وتلاميذهما الأمريكيين . إذ بينما كانت
نظرة وارد الى علم الاجتماع نظرة واحدة بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة

حيث كان يؤمن بأن كل العلوم مرتبطة ببعضها البعض ارتباطاً أساسياً
ومتسقة منهجياً إلا أن نظرية وارد إلى الطبيعة والتاريخ تضمنت موقفاً اثنينياً
باعدت بينه وبين أغلب علماء الاجتماع في عصره :

وتتبع النظرية الاثنينية عند وارد من تسليمة بوجود انفصال أساسي بين
التطور البيولوجي أو الطبيعي « التطور النشوءي » *Genesis*

وبين التطور الاجتماعي أو الشعوري « التطور الغائي أو الهادف » *Telestist*

ويشير التطور النشوءي إلى العمليات العشوائية غير المقصودة ولا يحكمها
فكر أو تدبير ويغلب عليها طابع التبدل في الطبيعة والتي وصفها داروين في
كتابه « أصل الأنواع » ويشير التطور الغائي أو التطور الهادف إلى عملية
التبدل الواعي للبيئة الطبيعية والاجتماعية من خلال عمل العقل البشري :
ولقد كانت عملية التطور النشوءي *Genesis* وعملية التطور الغائي *Telestist*

= أو الطبيعة والتاريخ = عمليتين طبيعيتين بمعنى أنهما حدثا داخل الإطار
العام الواسع للخلق ؛ ولكنها كانتا على الرغم من هذا متمايزتين وتعملان وفق
قوانين متكاملة ولكنها مختلفة اختلافاً جوهرياً : كان التطور الغائي عملية
« مصطنعة » حيث تدخل العقل البشري مع عمل الطبيعة العشوائي ؛ ولكن
تدخله كان له الأفضلية والغلبة على التطور النشوءي الذي كان بطيئاً وزائداً
عن الحاجة وفيه تكوّن وردة : وذهب وارد إلى أن علماء الاجتماع
البيولوجيين وقعوا في خطأ أساسي حين شبهوا البيولوجيا بالجمع تشبيهاً
جامداً : فهم لم يميزوا بين عمليات التطور النشوءي وبين عمليات التطور
الغائي وبهذا أخذوا العمليات التطورية النشوءية مياراً وقانوناً لكل نشاط
الجمع : وأصبح التطور النشوءي التبرير العلمي المزعوم لاتجاه حرية العمل
أزاء التغير الاجتماعي بينما يؤكد الواقع أن الجمع تطور وفق قوانين التطور
الغائي وهو عملية تدعم الحاجة العمدية للتنظيمات الاجتماعية (٧١) :

وهكذا فعلى الرغم من أن وارد كان ينظر نظرية تقدير واكنار لفكر سبنسر
وفلسفته التأليفية إلا أنه كان يؤمن بأن الآراء الاجتماعية البالية للمفكر
الإنجليزي كانت تركز على خطأ علمي : وانتقد المفكر الاجتماعي وليام
جراهام سامنار لفكره الرجعي في كتابه « الطبقات الاجتماعية وبأي شيء هي
مدينة لبعضها البعض » وقال أنه يؤكد نفس الخطأ : وقال كذلك : لم يكن
سامنار عالم بيولوجيا كما ينبغي أن يكون كل علماء الاجتماع ؛ ولو كان كذلك
لعرف أوجه الاختلاف بين التطور النشوءي وبين التطور الغائي (٧٢) : أن
مشكلة علماء الاجتماع البيولوجيين أنهم لم يفهموا حتى البدايات الأولية لعلم
البيولوجيا : وليس بالإمكان الوصول إلى فهم سليم للحياة الاجتماعية على
مد أولئك الذين اختلوا في فهم الحياة ذاتها وعلاقتها بالتاريخ والكون :
ولم تكن هذه إحدى مشكلات وارد كما أثبت في الثلاثمائة صفحة الأولى
من كتابه « علم الاجتماع الدينامي » : وأراد وارد أن يبدأ من البداية ووجد

أنه الملازم تماما له أن يبدأ فرائضه لتعلم الاجتماع بنظرية عن الكون وعن
نشوء الحياة ..

واعتبر والرد الكون أساسا طاقة وحركة خلافة وتأيضة وخفاضة انتشار
بالماء وتلدور الماء « صورا وتكوينات وتوازات .. وخلق للتدويرات الأولى
الأولية للتنظيمات البيولوجية ثم الاجتماعية من خلال عملية الملاقى عليها اسم
الانطلاق Synergy وهي عملية تداخل عناصر وديناميكيات
في جوهره تجريبي بين قوى متصلة في الطبيعة (٧٣) . وقدم والرد تفصيلا
عظيميا كاملا لنشوء الحياة من المادة الأولى ودأى أن التكوينات العضوية
تسلك نتيجة قوى كونية متباينة في المجموعة الشمسية ، الاجتماع والتجديد
النحالية والتضاد المجوى والجانزية والتأثير الجزئي أنواع من التداخل
النحوي البدائي . وعملت كلها في عناصر لا عضوية أساسية (٧٤) . ونشأت
من خلال عملية الانطلاق أشكال بسيطة للحياة وتطورات تدريجية إلى أن
أدت إلى ظهور التسمير والاندماج في شكل الاحساس (٧٥) .
الانطباع الواردة إليه من جواهر أخرى تفصل به (٧٥) .
والذي تطور المادة مع ظهور القدرة على الاحساس إلى إضافة البداية
الأولى للبعد النفسي للتطور إلى الطبيعة وتطورت هذه القدرة عبر قرون
طويلة ومن خلال عملية التآلف وتحولت إلى الملكة المميزة للصور الزاخرة من
الحياة الحيوانية والتي أصبحت عند الإنسان فكرا وشعورا . وقادت هذه
الملكة الإنسان إلى خلق الأشكال الأولية للمجتمع . وتزايد دور العامل النفسي
مع التطور التدريجي للمجتمع إلى تكوينات أكثر فأكثر تعقيدا . وارتكز تحليل
والرد على قند هائل من البحوث العلمية المدعومة بالوثائق بحرص وعناية ،
وهي المسرح تفسير ديتامس لدور العقل والفكر في العملية التطورية . وعلى
الرغم من أن والرد أكد أن « كل صور الحياة هي واقع واحد تجلي في ثياب
متباينة » إلا أن نظريته عن ظهور العامل النفسي في الطبيعة تمثل دكترة
محاولته التمييز بين التطور النشوي والتطور الفاني ، كما تمثل الأساس
لفهمه الأبدى الارتقائي عن التقدم (٧٦) .

وهكذا فقد نشأ خلال التطور نمطان رئيسيان من التغيير : الأول ظهرت
القدرة على التطور الفاني من العمليات العشوائية للتطور النشوي . وبهذا
كان التقدم النشوي قدما واقعا إلا أنه كان عرضيا ولا شعوريا وبهذا
عن الاتصال إلى حد كبير . وأصبح التقدم الطبيعي أو النشوي في ضوء
التغير والتمو الاجتماعي عارفا خارا وحركة مبددة وأثرا باقيا لنوع من
التزعة البدائية حتى لم يعد في النهاية قدما على الإطلاق (٧٧) . وبهذا
أصبحت مهمة الإنسان الحديث قبول الفرض التي تؤمنها له قدراته النفسية

وينفذ التطور الفائق العمدى المخطط لبيئته - فى كل مظاهر وجوده . وهذه المهمة مهمة طبيعية ولها ما يبررها على الرغم من كل تحذيرات علماء الاجتماع البيولوجى ، اذ طالما وأن الطبيعة أنتجت قدرة الانسان على التفكير العقلى أولا وقبل كل شئ اذا كيف تكون ممارستها مضادة للقانون الطبيعى ؟ واذا كان سينسر وسامنا قد أوردنا عديدا من الأمثلة للصراع الوحشى واعتبروه « قانون الطبيعة » الا وحده ، الا أن وارد استطاع أن يكشف بسهولة عن تفوق العلاقات الطبيعية القائمة على التعاون والتكافل الحيوى ولم تعد المسألة بذلك رهن بقانون أوحده للطبيعة وانما أصبح على الانسان الآن أن يختار الطريق الذى يراه يكفل تقدما حقيقيا .

كان تقدم الانسان هو تقدم الطبيعة (التطور النشوى) ، حركة ارضية وكونية ، وليس تقدم الفن (التطور الفائق) الذى هو نتاج استبصار واتجاه عقلى . خلاصة القول أن الانسان لم يكف عن كونه حيوانا ، ولا يزال خاضعا للطبيعة الخارجية وليس خاضعا لعقله هو . ان الانتخاب الطبيعى هو الذى خلق العقل ، وهو الذى طوره الى وضعه الحالى ، والعقل باعتباره نتاج الانتخاب الطبيعى هو الذى قاد الانسان الى وضعه الراهن . وتعلم الانسان من الطبيعة مبدأ الانتخاب الصناعى (التطور الفائق) وطبقه على التائنات الأخرى كفن أكثر منه علم ، الا أنه لم يفكر بعد فى تطبيقه على ذاته . ولن يحق له الزعم بأى تمايز حقيقى بينه وبين الحيوانات الأخرى ما لم يفعل هو ذلك (٧٨) .

ويمكن القول أن كل حياة وارد العلمية كانت اعدادا لصوغ هذه النظرة وأكد مرارا أن التقدم الحق وهو التقدم الدينامى حدث عندما أكد الناس اختيارهم الصناعى وفضلوه على ظروفهم الطبيعية . وكان التقدم الفائق أسمى من التقدم النشوى . وأى تقدم حقيقته الحضارة (ولم يكن وارد يتصوره أمرا عظيما) انما اشتقته من استخدام التطور الفائق الذى نشأ مؤخرا على سلم التطور (٧٩) . حقا لم يدرك الناس بشكل عام مدى ما يتمتعون به من قوة وحرية فى أحداث التفسير ، وانما ما كانوا بحاجة اليه هو الاعتراف بالتمايز بين التطور النشوى والتطور الفائق . وقدم وارد فى كتابه « علم الاجتماع البحث » عرضا تخليطيا يوجب فيه أوجه الاختلاف :

التقدم النشوى	التقدم الفائق
١ - يفيد النشوء والنمو	١ - فى الانسان : عرف وقانون ومؤسسات :
٢ - يخلق نتاجا أرقى وأعلى ناشئا	٢ - يفيد التفسير الاجتماعى الدينامى .
عن مواد أدنى وأيسر .	

- ٣ - لا علاقة له بالسعادة
أو الشقاء .
- ٤ - لا علاقة له بالقيم أو الذكاء
أو الأخلاق .
- ٥ - نمو غير واع ولذا فهو
استاتيكي وميكانيكي أى عملية
طبيعية تلقائية لا ارادية .
- ٦ - ينطبق على الطبيعة وكذلك
على الانسان حين تكون أعماله
غير واعية أى لا شعورية
أو انعكاسية .
- ٢ - لا علاقة له بالتطور الا كحالة
أسعد يمكن وصفها بأنها تقدم
تجاوز حالة غير سعيدة .
- ٣ - هدفه الأوجد السعادة .
- ٤ - يفيد ضمنا القيم ويرتكز على
العقل والأخلاق .
- ٥ - عملية مخططة لذا فهو دينامي
وايجابي ونفسى - أى عملية
عقلية واعية و ارادية .
- ٦ - يصدق على الانسان وحده
لأنه هو وحده الذى له عقل
أو تفكير عقلى (٨٠) .

ان سبنسر وسامنار وأكثر الدعاة للذهب حرية العمل المبرر علميا
لم يعترفوا بهذين النمطين للتقدم ولكن وارد عانى كثيرا من أجل توضيح
هذا التمايز ذلك لأن الوضوح أساس التطلع إلى آفاق المستقبل من أجل
تحقيق تقدم واع وعمدى وحقيقى .

واصطنع وارد اصطلاحا خاصا به للدلالة على نوع التقدم الذى يدعو
اليه مذهبه فى علم الاجتماع الدينامى ، وهذا الاصطلاح هو «الجهد الهادف»
Conation والسدى يعنى بعامة «الجهود التى تبذلها الكائنات»
الحية لاشباع رغباتها . واعتقد وارد أن الهدف النهائى للجهد الهادف
عند الانسان هو السعادة (٨١) .

غايات الانسان ... هي أولا وأساسا ما يلى :

- ١ - اللذة المرتبطة بالتغذية .
- ٢ - اللذة المقترنة بالتناسل .
- ٣ - اللذة المقترنة بالممارسة البدنية بعامة .
- ٤ - لذة المذاق .
- ٥ - لذة الفكرة .

واذا أخذنا هذه اللذات بالإضافة الى اللذات الثانوية المشتقة منها
فانهم جميعا يؤلفون معا الحوافز المباشرة لكل السلوك ويمكن فهمها جميعا
فى ضوء الاصطلاح العام « السعادة » (٨٢) .

ولقد كان الجهد الهادف المباشر هو الاشباع البسنيط اللحظى لحاجة

واحدة أو اثنتين من حاجات الانسان . ويضع الجهد الهادف غير المباشر ، او الفكرى فى الاعتبار الاطار الشامل لحاجات الانسان ويحاول مواجهتها جميعها واشباعها كاملة قدر المستطاع . وتحقق التقدم المنشود من خلال الجهد الهادف غير المباشر أساسا . ولكن هذا الانجاز استلزم تخطيطا وتأملا ولهذا انتهى وارد الى النتيجة التالية :

إذا كان مطلوبا حقا أحداث تغيير فى سلوك الانسان فلا بد وان يتم ذلك من خلال الالتزام بخطة عقلية تتنبأ بحكمة العصر بأنها كفيلة بضمان هذا الهدف . . ان مشكلة علم الاجتماع الدينامى هى تنظيم الفكر أو العقل . . ولهذا فإن المعرفة هى الهدف الذى ينبغى متابعته بصورة مباشرة أكثر نظرا لأنه من خلال المعرفة يأتى النجاح الشامل فى تحقيق الأهداف المنشودة - السلوك الصحيح والتقدم والسعادة (٨٣) .

والتنظيم من أجل السعادة ومن أجل التقدم الحق يتطلب عملا على المستوى الفردى والمستوى الاجتماعى بل والاجتماعى بوجه خاص . وهكذا فإن التقدم الاجتماعى لم يكن النتيجة الأولية والاساسية للتطور الفئى ار للجهد الهادف المبذول من الفرد . ولكن التصنيع ونشوء المدن يجعلان التطور الفئى الجمعى ممكنا بل وضروريا . ولهذا فاذا شئنا بلوغ السعادة على مستوى كبير يجب أن يكون التخطيط الاجتماعى التعاونى والعقلى بديلا للمنافسة الفردية الحادة فى المجتمع الحديث . ان التطور الفئى الجمعى (أو الجهد الهادف الجمعى) والسعادة المخططة الشاملة عنه لا يمكن تحقيقها الا اذا تعلم المجتمع كيف يلبي مهمة اشباع حاجاته علميا . وهذه هى رسالة علم الاجتماع .

وهكذا استبق وارد جون ديوى فى كثير من النواحي ، حين أعطى الاولوية للتعليم والتربية وليس للاصلاح السياسى باعتبارهما أفضل السبل لخلق المثل الأعلى لمجتمع تعاونى عقلى تقدمى . . ان توزيع المعرفة شرط أساسى للاصلاح . واذا كانت المعرفة فى الوضع السائد اليوم ميزة تخص الطبقات المتميزة فان نشرها بين العامة هى الشرط الضرورى لبلوغ التقدم على المدى البعيد . ويمثل التعليم ، باعتباره عملية نشر المعرفة ، عنصرا حاسما فى التطور الفئى الجمعى الفعال ، وبالتالي يجب أن يكون علميا وشاملا والزاميا . لقد كانت المعرفة قوة ، قوة على تغيير الوضع القائم ، وبدون التعليم يصبح « البلمس الشامل العظيم وهو آفاق التقدم ، آفاقا مظلمة . ونختتم وارد كتابه الأول والهام بقوله ان التعليم يحدد :

إذا ما كان النظام الاجتماعى سنتره دائما للطبيعة ويكون نشوئيا وتلقائيا ويتحرك دون هدف مرسوم أم أن ننظر اليه باعتباره موضوعا

للفن ، ومعالجة بالعقل مثلما نعالج غيره من آثار الطبيعة ، ونجعله أسمى من الطبيعة بكل ما تعنيه هذه الكلمة على نحو ما ترى بالنسبة للآثار الصناعية الأخرى وسموها على الآثار الطبيعية (٨٤) .

وعلى الرغم من أن وارد لم يكن اشتراكيا ، إلا أن مفهومه عن التقدم يستلزم عمل تخطيط اجتماعي لنظام اجتماعي أفضل وصفه بأنه نظام دولة الرفاهية الديمقراطية . . ان خلفيته المتواضعة أكسبته تعاطفا مع جماهير العمالة ، واستهدفت مفاهيمه الاجتماعية تهيئة أوسع الفرص للإنسان المتوسط الذي نظر إليه وارد باعتباره وعاء الفضيلة والحكمة . ولكن تحقق هذا يستلزم حدوث تغيرات واسعة في المجتمع . وكان نظام حرية العمل هو النظام السائد ويقف عائقا في طريق التقدم ، فهو نظام أرستقراطي ضار وقديم وغير علمي ولهذا يلزم تجنبه . ان فلسفة حرية العمل هي الأحق باليوم من غيرها بسبب « الشلل العام الزاحف فوق العالم » (٨٥) . وعلم الاجتماع هو الترياق لأنه يشير الى طريق مجتمع المستقبل المثالي ، او نحو ما وصفه وارد بأسم « الحكومة الاجتماعية او السوسيوكراسي Sociocracy وهو مصطلح اخذه عن كومت .

ويجمع النظام الاجتماعي المثالي عند وارد بين الحرية وحق الفرد في التعبير الديمقراطي وبين التخطيط العلمي الانساني لدولة اشتراكية تستهدف النفع العام . ويجب على الحكومة في نظامها السوسيوكراسي أن تكون عاملا فعالا من أجل التقدم الاجتماعي المخطط . وتعكس الحكومة إمكانيات العمل الاجتماعي الايجابي الذي تتضمنه فكرة التطور الغائي ، ولهذا ينبغي أن تنسق بين الطاقات النفسية وبين طاقات البشر بأسلوب ديمقراطي مسئول . ويجب أن يركز التشريع على شواهد علمية ويستهدف تخير النظام الاجتماعي كله دون الاقتصار على الأغنياء أو خدمة المصالح الخاصة . ان المشرعين الدارسين لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية أحق بأن يكونوا قادة وروادا لتوسيع نطاق الذكاء الاجتماعي وتطبيقه على كل مشكلات المجتمع . ويحسن انشاء أكاديمية قومية للعلوم الاجتماعية تتولى تدريب المديرين والموظفين العموميين ولكي تكون وعاء للمعرفة العلمية الاجتماعية . ونظرا لأن النظام السوسيوكراسي أساسه المثل الأعلى للتعاون الاجتماعي وليس المنافسة الفردية فانه لابد وأن ينتج « تشريعا جذابا » يستهدف خلق عمل جذاب وظروف حياة يجدها الإنسان العادي لذة وعادة ومرضية (٨٦) .

ويرتكز مذهب وارد الفكري على النزعة التجريبية ولكنه يفتقر في إطاره نظاما كونيا ويطرح مشكلات كثيرة . ولم يكن في مقدوره بلوغ الوحدة

الضرورة الكامنة وراء التغيرات الطبيعية والاجتماعية التي يستلزمها مذهبها الا بابتكار التآلف Synergy والذي يعبر عن قوة غيبية غامضة او المبدأ الذي يفسر كل تنظيم وخلق كل التكوينات (٨٧) . وهو مصطلح مبهم مماثل لمصطلح الأنثروبيا entropy (عامل رياضي حرارى) صاغه وارد ليفسر به الانتظام الذى حرك الخلق نحو أسلوب موحد متقن . وبذل وارد محاولات لتحديد معنى مصطلح التآلف ولكن محاولاته قادتة بعيدا الى مجال الميتافيزيقا التى نأى عنها من قبله شونس رايت ورفضها باعتبارها « دارونية المسانية » . وردد وارد ما سبق أن قاله فيسك من أن التآلف عملية « توازن اجتماعى » تبدأ فى صورة « صدام وصراع وتطاحن وتعارض ... » ثم تمر بحالة توازن مؤقت وتنتهى بالتعاون والتآلف . انها التعبير الكونى عن ثلاثية هيغل (٨٨) . « وكان هذا الضرب من التآلف فى نظر رايت هو اردا نوع للنزعة السبنسرية ولا مكان له فى أى بحث علمى . ونظرا لأن وارد استخدم هذا المصطلح المبهم دون تمييز فقد أخفق فى اثبات عكس ذلك .

ولكن وارد من ناحية أخرى لم يدع مفهوم التآلف يحدد التزاممه بالنزعة الطبيعية . واكد أن الحياة والوعى كانا مجرد خاصيتين عضويتين للمادة ولو انهما يمثلان أرقى صور المادة فى الكون . وأعتقد أن المادة هى الصورة الوحيدة للواقع وان الطاقة الأولية التى سرت عبر الكون هى خاصيتها الأصلية . ولم تكن الحالة اللاعضوية والعضوية للمادة سوى عمليتين كيميائيتين ومركبين يختلفان عن بعضهما من حيث الدرجة فقط دون النوع . وقد تكون الحياة سرا ولغزا ولكنها ليست أكثر الفأزا من أى صورة أخرى من صور المادة . وكان المجتمع والتقدم حقيقتان واقعيتان ولكنهما فى جوهرهما تحسين وتطور لخصائص المادة الأولية التى انتجت أولا الاحساس والرغبة ، وانتجت أخيرا الجهد الهادف العقلى والحضارة وكان كل هذا مقنعا ، وكانت القوانين كلها عمليات طبيعية تشير الى مفهوم التآلف . ولقد بدت نزعة وارد الطبيعية التقدمية فى نهاية الأمر نزعة تعسفية مثل نزعة التأليه التقدمية عند فيسك ، ذلك لأن على المرء أن يسلم بداية بواقع التآلف على علاته .

ولكن مفهوم وارد الغائى عن التقدم الذى جمع بين تفاصيل الدراسة التجريبية وبين الاندفاعية الجريئة للمفكر الكونى ، أضاف بعدا جديدا لتحريف التقدم ميزه عن رايت وعن فيسك . لقد كانت نزعة وارد من أجل الإصلاح الاجتماعى العلمى رفضا صريحا للبديلين الآخرين اللذين طرحهما فيسك بنزعتيه المسيحية التصوفية المعتدلة ورايت بنزعتيه الغدمية

التجريبية الواقعية . وذهب وارد الى أن مجال العلم يتضمن كل مراحل الخبرة الطبيعية والبشرية . ولم يكن هذا أفضل منهج للمعرفة بل كان جماع وجوهر كل ما يمكن معرفته عن الخبرة من خلال الدراسة المدققة للاخلاق والقيم . وقد توحدت كل قوانين التغير والنمو التي يعرضها واشتملت على كل مجالات الحياة . ولا ريب في أن مثل هذا المفهوم الواحدى عن العلم كان عملا من أعمال الايمان ولكنه كان شيئا أحس وارد، وهو العالم الثقة في عديد من المجالات ، أنه قادر على صنعه . وإذا بدت نزعته الاصلاحية في نظر رايت أمرا لا يدعمه العلم أو بدت في نظر فيسك عملا سطوحيا لا مبرر له ازاء مقاصد الرب التقدمية ، فانها كانت في نظر وارد امتدادا لتلك العملية التي كشف العلم من خلالها عن أن التقدم الحقيقى قد تحقق في الماضى وأن بالامكان تحقيقه في المستقبل . أن المفهوم الغائى قد وضع عبء التقدم على كاهل الانسان ذاته .

لقد كان كل من فيسك ورايت ووارد ثلاثة أصوات في كورس التصورات الخيالية والمسلّمات العلمية والمذاهب الاجتماعية والتأملات اللاهوتية التي عالجت دلالة المذهب التطورى بالنسبة لفكرة التقدم في أواخر القرن التاسع عشر . وظهرت برامج وتحليلات وعظات وانتقادات للتقدم وجاءت كلها على السنة عديدين من أمثل علماء الانثروبولوجيا : سامنار ولويس هنرى مورجسان ، وعلماء الاقتصاد : سيمون باتن وريتشارد الاى ووالتروسينبش Rauschenbusch والاصلاحيين : هنرى ديماريسست للويد وهنرى جورج والكتاب : ادوارد بيلامى ووليام دين هويلز والمشرعين : اليفر وندل هولمز وجون وليام بيرجس . ويمكن القول أن كل مفكر تقريبا في هذه الحقبة تنال مسألة التطور والتغير الاجتماعى قد واجه التقدم وكتب تعليقات وشروحا عن واقعية التقدم وعدم واقعيته ، وقوانينه وعمله وحتميته أو الشك فيه . ولكن كل نظريات التقدم التي عرفت لها هذه الحقبة ظلت داخل الاطار الفلسفى الذى حددته نزعة جون فيسك التطورية المسيحية ونزعة الحياذ الشكى عند شوننس رايت ، والنظرة الطبيعية الى مذهب التطور الغائى عند وارد .

والملاحظ أن عددا قليلا من أصحاب النظريات التقدمية هم الذين سلموا بأى من هذه النظريات الثلاثة المتطرفة . ويمكن القول بوجه عام أن التفسيرات التى جاءت بعد داروين لتفسير التقدم مزجت عناصر من التدبير اللاهوتى والنزعة الاسمية الاخلاقية والعمليات التطورية الطبيعية والملاحظة التجريبية والارادة الانسانية وخلقت منها مركبات متباينة ذاتية ومتناقضة فى أغلب الأحيان . مثال ذلك أن نزعة التقدم عند سيمون باتن قدمت لنا مركبا من المسيحية التقليدية والمحاولات الجديدة لوضع مذهب

فى الاقتصاد ؟ ونجد على الطرف المقابل نظرة سامنار الى التقدم التى وحدث بين النزعة الطبيعية التجريبية وبين الالتزام شبه الدينى بالمنافسة الفردية وحرية العمل باعتبارهما قانون الطبيعة الخالد . ونجد فى موقع وسط بين هذا وذاك فالترروشينباش الذى ربط الأخلاق المسيحية بالاصلاح الاشتراكى ونجد هنرى جورج الذى وعد بشفاء الجسم مدنيا وروحيا باقتراحه عن الضريبة الواحدة . وبينما ساعدت الدارونية على صبغ فكرة التقدم بصبغة دنيوية الا انها لم تنقذها من الصراع والخلط .

ولكن اذا كانت النزعة التطورية لم تحسم معضلة التقدم حسما نهائيا الا انها اوضحت أكثر من ذى قبل وكشفت الحاجة الى تفسير يبين لنا طبيعة العلاقة بين الارادة الانسانية والوعى وبين التغير الاجتماعى والتحسين . وهذه المشكلة القديمة قدم فكرة التقدم ذاتها ، قد سلم بها العقليون والرومانسيون خلال السنوات السابقة على داروين . بيد أن الانتخاب الطبيعى والانتخاب الجنى اثارا من جديد اللغز القديم بشأن مصادر العقل البشرى ومنبع افكاره وطبيعة علاقتهما بالتغير والتقدم . واذا كانت التيارات الفكرية السائدة فى أواخر القرن التاسع عشر اتجهت الى اعطاء ثقة كبيرة ، اكبر من ذى قبل ، للفكر والجهد والارادة الانسانية باعتبارها كلها عوامل التغير الاجتماعى والتاريخى الا أن الفلسفة القادرة على تفسير هذا كله لم تكن قد ظهرت بعد بصورة كاملة . ولكن الاساس السيكولوجى لمثل هذه الفلسفة ظهر عام ١٨٩٠ ممثلا فى كتاب وليام جيمس من « مبادئ علم النفس » . ولقد كان تحوله الى فلسفة عن التقدم أحد الانجازات الفكرية الاولى للقرن العشرين .

وليام جيمس

الخبرة والارتقائية

يعكس فكر وليام جيمس أكثر من هواء نقائص مجتمعة وعصره . انه رجل عقل ومنطق ومدرب كمال طبيعى ولكنه كان يحس احساسا عميقا بالشك وعدم الثقة فى العقل وفى المنطق والادعاء بأن العلم الحديث يملك وحده السبيل الى الصدق والحقيقة . وكان رجل دين وأخلاق حتى الشخاع وندد بكل المذاهب الاخلاقية المتزمتة وازدري كلا من الدين المؤسسى على نظام جامد والعقائد التاليفية التقليدية . نشأ فى بيئة ارسقراطية وتربى فى ظروف المواطنة العالمية فى انجلترا وفى أوروبا ، ولهذا كان جيمس ديمقراطيا بكل معنى الكلمة ، وأمريكا بحكم اختياره وتفضيله على عكس أخيه الروائى هنرى . وذاع صيته عالميا كأستاذ عالم ومعلم ولكنه كثيرا

ما كان يحس يضيق بوضعه كأكاديمي ويحتقر مظاهر الحداثة وادعاء العلم . وكان جيمس يرفض الفموض الفكرى والمذاهب المثالية ولكنه هو نفسه كان صاحب فكر مثالى جرىء وانسانى . اعتاد دائما البحث عن المعانى العميقة للخبرة ، ومع هذا كان ينكر أن الخبرة لها أى معنى آخر أبعد منها أو أن هناك أى خبرة نهائية وأخيرة ، وازدري فكرة التقدم الضرورى ، ولكنسه صاغ فلسفة حجر الزاوية فيها الاعتقاد بأن ارادة الانسان ورغبته يمكنهما خلق مستقبل قادر على أن يحقق اشباعا أخلاقيا أكثر من الماضى والحاضر .

وعلى الرغم من أن جيمس كان فيلسوفا محترفا الا أنه لم يعتبر الفلسفة عملا خاصا قاصرا على الخبراء وأهل الاختصاص وحدهم . فكل الناس يتفلسفون ، أرادوا أم لم يريدوا ، ويتفلسفون بكل وجودهم . ولم ينسب جيمس الفلسفة الى مقولات عقلية خالصة تؤكد التمايز والانفصال الاصيل بين العقل والبدن أو العقل والعاطفة ، أو الفكر والعمل ، فالفلسفة عنده شأنها شأن أى عملية بشرية أخرى ، نشاط ينطوى على أنواع كثيرة من الفروض والأهداف والأعمال المترابطة ببعضها ترابطا عضويا . وليس بالامكان فصل الفلسفة عن الشخص أو الشخصية التى أبدعتها . معنى هذا أن فلسفة المرء وسيرته الذاتية لا ينفصلان فى التحليل النهائى عن بعضهما البعض ذلك لان الحركة المميزة لفكر المرء تحمل دائما بعض معالم حياته . واعتقد جيمس أن فلسفة الانسان تعكس شخصيته كما تعكس خبرته أيضا عن الكون . ولعل جيمس لهذا السبب كان يحاول دائما الاحتفاظ بصورة فوتوغرافية لمؤلف أى كتاب صادف هوى فى نفسه وأحبه أو لمراسل يرأسله ولم يره . ووراء كل فكر يكمن مفكر وكان فكر جيمس ينزع دائما الى التعاطف مع المفكر الحى أكثر من تعاطفه مع الالفاظ التى تصدر عنه .

وطبيعى أن فلسفة جيمس تحمل طابع حياته وتاريخه وشخصيته ، وتتميز فلسفته بانها فلسفة طليقة منفتحة متسامحة وفردية الى أقصى حد ومتفائلة تماما . وتميزت كذلك بالبعد عن التزمّت والجمود المذهبى فضلا عن كونها فلسفة تعددية وترتكز على الحرية التلقائية بحيث يمكنها التلائم بسهولة مع التعريفات أو المدارس الفلسفية السائدة . انها فلسفة تجديدية وتجريبية وعملية نزاهة الى بحث النتائج المتميزة الناجمة عن الأفكار والاعتقادات . ولم تكن الفلسفة فى نظر جيمس انغماسا فى ترف فكرى بل ضرورة ومشروعا عمليا بالدرجة الأولى يستحيل على أى شخص واع بذاته أن يتجنبه . انها شأن من شئون القلب مثلما هى شأن من شئون العقل ، وحتى تشم على أكتل وجه يلزم توفر قدر من الحيوية والواقعية . وهى صفات متوفرة فى جيمس . وأكدت حياة جيمس وفلسفته أن المواجهة الشجاعة للخبرة مهما كانت متطلباتها وتبعاتها ، هى وحدها الكفيلة بتهيئة الأساس السليم للإيمان بالنفس وللإيمان بخلاص الانسان .

ولد وليم جيمس فى مدينة نيويورك عام ١٨٤٢ وكان الابن الاكبر بين خمسة اطفال . وكان أبوه سير هنرى جيمس رجلا اجتماعيا غريب الأطوار ذا نوازع صوفية ، درس فى معهد اللاهوت ، واستطاع بفضل ثرائه أن يطلق العنان لاهتماماته الفكرية غير المتزمتة ، ولم يكن لدى هنرى جيمس عملا أو وظيفة بالمعنى المألوف للكلمة ، ولهذا استطاع بالإضافة الى كتاباته فى الفلسفة وفى الدين أن يجعل تعليم أسرته همه الأول الذى شغل كل وقته . وكانت نتيجة هذا كله نوعا من الوليمة التعليمية المتنقلة : اذ التحق واخوته الثلاثة وأخته بعديد من المدارس وتلقوا التعليم على أيدي مجموعات متباينة من المعلمين فى مدارس مختلفة بالولايات المتحدة وانجلترا وأوروبا . ونادرا ما كان والد وليم يشعر بالرضى ازاء المناهج التعليمية التى يدرسها اطفاله ولذلك دأب على تغيير مدارسهم مع كل فصل من فصول السنة أو كلما غيرت الأسرة موضع اقامتها وحيثما ظهرت مدارس جديدة أو معلمين جدد . وحظى وليام وهنرى نتيجة ذلك بتعليم مبكر ومتباين المشارب . واكتسبا قدرة لغوية تنافس أكثر الشباب الأمريكيين فضلا عن الفهم للفكر الأوروبى واعتادت الأسرة كلها أن تسهم فى تعليم بعضها البعض حتى أن زوار بيت جيمس كانت تستبد بهم الدهشة لما يلمسونه من قدرة على الحوار الفكرى الحى وهم مجتمعون حول المائدة . واعترف وليام وهنرى فيما بعد بأنهما تعلمتا من أبيهما ومن بعضهما البعض أكثر مما تعلمتا من أى شخص آخر . (١)

ولعل وليم جيمس لم يتمكن من الثبات على مجال دراسى بذاته بسبب حالة عدم الانتظام الرتيب فى تعليمه بالمدارس . فقد حدث فى عام ١٨٦٠ أن نزلت أسرة جيمس الى نيويورك فى رود أيلاند حتى تتاح فرصة أمام وليام لدراسة الفن فى ستوديو وليام م. هنت . وأحس وليام لفترة من الزمن أنه على يقين من أن الفن سيكون مهنته ومستقبله . ولكنه بعد عام غير رأيه بسبب إلحاح أبيه جزئيا والتحق بمدرسة لورانس العلمية فى هارفارد لدراسة الكيمياء مع شارلس . اليوت . ونزلت أسرة جيمس ببطبيعة الحال الى كيمبردج . وتأثر جيمس فى مدرسة لورانس بفكر كل من لويس أجاسيز Louis Agassiz وجيفريس ويمن Wyman وتحولت اهتماماته الى دراسة البيولوجيا والفسولوجيا والتشريح . وقرر فى عام ١٨٦٤ دراسة الطب ودخل مدرسة الطب فى هارفارد ليعد نفسه لعمل تعليمى (اذ لم يفكر أبدا فى أن يمارس مهنة الطب) وقبل أن يتم درجته العلمية الطبية عام ١٨٦٩ قضى عاما مع أجاسيز فى البرازيل فى رحلة استكشاف لحفريات واصطياد هيكلات حيوانية وقضى عاما آخر للدراسة حرة للطب فى ألمانيا .

وبعد أن أتم جيمس تعليمه الرسمى بجامعة هارفارد وجد نفسه

يعانى احساسا جادا بالاكتئاب والقلق وآلام فى الظهر (كان يسميها انهيار الظهر) واجهاد بصرى للعين - وكلها مجموعة اعراض عصبية تم تشخيصها على انها حالة نيورستانيا ظل يعانى منها طوال حياته . وسبق أن عانى من هذا المرض والاكتئاب والتشاؤم مرات ومرات وبخاصة خلال عام دراسته فى المانيا ولكن لم يكن بنفس القسوة التى كان عليها مؤخرا وفى شتاء عام ١٨٦٩ . وكتب فى فبراير ١٨٧٠ يقول انه « كاد يصل الى الحضيض » (٢) . وأحس بعد عدة أسابيع بوحدة قاسية اثر الوفاة المبكرة لصديقه وابنة خاله ميني تيمبل وانتابته حالة رعب نفسى رهيبه جعلت منه « كتلة من الخوف المرتجف » (٣) وصاحبت هذه النوبة حالة اكتئاب انتهت بأزمة حادة استبدت بمعنوياته وقادته الى حافة الانتحار . ومضت سنوات عدة قبل أن يستعيد توازنه النفسى بصورة كاملة .

وتمثل هذه الازمة المعنوية وشفأؤه بعدها نقطة تحول هامة فى حياة جيمس ، وفى رأيه أن الازمة كانت فى جوهرها أزمة أخلاقية واهتماما عميقا لم يستطع حسمه أو تجنبه بشأن الحكم على الكون ، هل هو خير كله أم مزيج من الخير والشر معا - وإذا كان الرأى الأخير فهل الرب هو خالق الشر وبالتالي فهل هذا ادانة قاضية للانسان ؟ كانت هذه مسائل حاسمة وحيوية ، ولكنها وان كانت كذلك بالنسبة لأكثر الشباب المفكر إلا انها لا تتحول كما رأينا الى حصار نفسى مدمر . ولهذا فانها بما فعلته فى جيمس إنما تكشف لنا من جانب حاسم فى طبيعة تكوينه . لقد كانت المسألة بالنسبة له مسألة جد خطيرة اذا ما كان الكون أخلاقيا واذا ما كانت أعماله ذات وزن وقيمة وفق معايير الخير والشر . وعلى الرغم من أنه كان عالما إلا أن الأثر الدينى الذى تركته أسرة جيمس وأبوه بوجه خاص بدا واضحا قويا ، اذ لم يستطع جيمس الخلاص من القضايا الكبرى المتعلقة بالأخلاق البشرية وعلاقتها بالكون .

ولم يجد وليام جيمس عزاء فى تعليمه الطبى بتأكيد على الوظائف الطبيعية للانسان وعلى الملاحظة التجريبية . ولم تجد معه أحاديثه المشتركة البعيدة مع صديقه شونس رايت الذى أبى الالتزام بالقضايا الأخلاقية . ولم تجد معه كذلك قراءاته المفرطة لحدث ما وصل اليه علم النفس والفسىولوجيا وقد اتجه اليهما لاكتشاف حقيقة الخطأ الذى يعانى منه . وأخيرا لم يجد الخلاص والشفاء على يد عالم نفسى بل على يد فيلسوف فرنسى هو شارلس رينوفينير .

وتحكى لنا مذكرات جيمس التى سطرها فى ربيع عام ١٨٧٠ عن أدراجه لازمته وكيف شرع فى حسمها . اذ كتب فى أول فبراير :

كدت المس القاع اليوم وادركت بوضوح أن لابد وأن أواجه الاختيار بعينين مفتوحتين : هل سأطرح صراحة الاهتمام الاخلاقي باعتباره أمراً لا يلائم قدراتي الفطرية ، أم اننى سألتزم بمتابعته هو دون سواه وأجعل من كل شيء آخر مادة له تخدمه ؟ سوف أعطى البديل الثانى محاولة عادلة ، هل يمكن للمرء بكل الاخلاص وبكل المعرفة أن يدفع نفسه الى التعاطف الصادق مع عملية الكون كلها بحيث يقبل الشر الذى يبدو أصيلاً فى تفاصيله ؟ وهل الفكر مرن وسلس تماماً ؟ اذا كان كذلك فان التفاؤل يصبح أمراً ممكناً . وهل المصالح والاهتمامات الشخصية من ناحية أخرى وعواطف الفرد مسألة جوهرية وأساسية لوجوده بحيث لا يمكن استيعابها بى وجدانه لحساب العملية الشاملة . ولا يمكنه على الرغم من هذا أن يشق مجرى للمصالحة أو الوحدة . وهنا سيكون التشاؤم نصيبه . ولكن اذا كان العالم المنقسم ، كما نجد عند هومر ، هو التصور الممكن لفكره والذى يجد فيه الراحة ويجد فى نفسه القوة على مواجهة الموت الشامل دون أن تطرف له عين فانه بذلك يستطيع أن يقود حياة تركز على الأخلاق . ان الحياة النضالية التى وجدت الانا نفسها فيها حيث الخير غايتها وعزاءها الاخير فى ان الكراهية العنيدة لا يمكن أن تخضعنى أو تفرض على عبادتها على الرغم من أن الشر يسفحنى . حقا أن القوة الفشوم تحت أمرتها ، ولكن الاحتجاج النهائى الذى تملكه روحى وهى تعصرنى خارج الوجود ، لا يزال يعطينى احساساً بالسمو والتفوق (٢٢) »

المح جيمس الى عزمه وقراره فى ثانيا عرضه لهذه المعضلة الوجودية : « قوة الارادة » تكفى وحدها لمواجهة الموت وتتيح للمرء أن يعيش حياة مرضية معنوية ان لم تكن مظفرة تماماً . ولعله يشير الى أن الأخلاق قد تكمن فى الموت الشجاع فداء لعقيدة الانسان . على أية حال فانه يرى أن الارادة الانسانية والأخلاق مرتبطان بإمكانية التفاؤل على الرغم من عدم وضوح هذه الرابطة . ويبدو أن جيمس حتى فى هذه المرحلة المبكرة يتنبأ بأن توضيح هذه الرابطة سوف تكون شغله الشاغل طوال بقية حياته .

لم يكتب جيمس شيئاً فى مذكراته لاسبوع طويلة بعد وفاة ميني جيمبل . واكتفى يوم علمه بوفااتها أن رسم شاهد قبر . وعلى الرغم من أننا لانعرف التاريخ على وجه اليقين الا انه من المحتمل انه أدرك خلال هذه الفترة الكارثة المرضية التى سجلها فيما بعد فى كتابه « ضروب الخبرة الدينية » *The Varieties of Religious Experience* وقصد تركت هذه

الخبرة اثراً لا يمحو فى نفسه ، ويحكى جيمس عن هذا بقوله : ذهبت ذات مساء الى غرفة الملابس ... وحدث فجأة ودون سابق انذار أن استند بى هلع من مجرد وجودى وكأنه انطلق من ظلام الغرفة .

وطافت بخاطري في نفس اللحظة صورة مريض مصروع كنت رأيته في
المنسحة العقلية ، شاب أسود الشعر ، جله ضارب الى الخضرة ، أبله تماما
اعتاد الجلوس طول النهار فوق مقعد خشبي أو فوق أرفف مثبتة بالحائط،
وركبته مضمومتان الى ذقنه وقد غطاهما بقميص رمادي خشن هو كمل
لباسه وجلس على نحو يشبه تمثال القطر المصري أو المومياء ولا يحرك
شيئا من جسمه سوى عينيه السوداوين اللتين تبدوان غير انسانييتين على
الاطلاق . تداخلت الصورة مع هلمي وأصبحت معا شيئا واحدا . وأحسست
ان هذه صورتي أنا . وأحسست انني عاجز عن أن ادفع عن نفسي هذا المصير
إذا ما ابتلاني القدر مثلما ابتلاه . وانتابني فزع منه وأحسست كأن شيئا
صلبا قاسيا قد فر من بين ضلوعي وأصبحت كتلة من الرعب المرتجف .
وتغير الكون في نظري بعد هذا تماما . وظللت أستيقظ من نومي صباحا
بعد صباح والهلع القاتل كامن في معدتي ، فضلا عن احساسى بعدم الطمأنينة
ازاء الحياة والخوف منها ، وهو احساس لم يسبق لي أن عرفته ولم أحسه
منذ ذلك الحين وتلاشى تدريجيا ، ولكنني ظللت شهورا عاجزا عن
الخروج وحدي في الغلام . (٥)

اعتبر جيمس هذا الاحساس نوعا من الخبرة الدينية ، وساقه كمثال
« للخوف من الكون ، ووسيلة من الوسائل » التي يتحول فيها التساؤل
الأصيل للإنسان والرضى الذاتي الى هباء » (٦)

وإذا كان جيمس لم يعتبر نفسه « آثما بين يدي اله غاضب » الا ان
أزمته تحمل كل سمات العذاب الذي ماني منه أسلافه الكالثنيين . ولعلمهم
يسلمون بأن تأكيد القوى للارادة كأداة للخلاص اقما يمثل صورة خبيثة
من الهرطقة الارمينية Arminian وتفسير العهد الجديد على أساس
أن الخلاص كامن في الأعمال الصالحة وليس نعمة من الرب . ولكن جيمس
لم يستلهم رأيه من الكتاب المقدس بل من رينوفيير . وكتب في مذكراته
يوم ٣ أبريل ١٨٧٠ :

أحسب ان الامس كان أزمة في حياتي . لقد فرغت من قراءة الجزء
الأول من « مقالات » رينوفيير ولا أجد مبررا للقول بأن تعريفه للارادة
الحرية - مؤازرة فكر ما لاننى اخترته وقتما يكون هناك غيره كثير - تعريفا
لوهم . على أية حال فأننى سأفترض مؤقتا - وحتى عام قادم - انه ليس
وهما . ان أول عمل للارادة الحرية سيكون الاعتقاد في الارادة الحرية
انا أريد . . . وأغرس بارادتي احساسى بالحرية الاخلاقية ، بأن أقرأ كتباً
اثيرة لها وأقوم بأفعال تفعلها وعندما أحسست اننى آخذ
المبادرة الحرة وأجرؤ على العمل بأهـالة بدا لي الانتحار

أصدق صورة انسانية اثبت فيها جراتي . وسوف اخطو الآن خطوة أبعد
بارادتي لن أعمل بها فقط بل سوف أومن بها أيضا ، أومن بواقعي الفردي
وبقدرتي الخلاقة سوف أفرض الحياة (الواقعية الصالحة) في
مقاومة الانا المستقلة للعالم . (٧)

ويبدو أن الارادة الحرة عند رينوفيير كانت هي الدواء المقوى والشافى
ذلك لأن حالة جيمس بدأت تتحسن خلال الشهور التالية تحسنا واضحا .
واستأنف دراساته عام ١٨٧١ ، وأصبح في العام التالي مهيبا تماما لقبول
وظيفة التدريس في جامعة هارفارد في مجال التشريح المقارن والفسولوجيا .
ولكن الأزمة كان لا يزال لها أثر باق في نفسه . لقد عرف جيمس من خلال
الخبرة المؤلمة أن الصحة العقلية والبدنية مقترنتان ببعضهما اقترانا وثيقا
وان لهما شأنا كبيرا في الحياة التي اختارها الانسان مؤمنا بصدقها . وإذا
كانت نتائج الاختيار نافمة ، إلا أن هذا لا يجنبنا حقيقة واقعة وهي أن
معتقدات الانسان تخلق فارقا في نوع الحياة التي يحياها . وحرص جيمس
على أن يضع هذه المعرفة دائما نصب عينيه .

وكان هناك بطبيعة الحال قدر من السخرية في اختيار جيمس الاعتقاد
في الارادة الحرة نتيجة ضرورة نفسية : فقد كان يقاؤه على قيد الحياة ككائن
بشرى مسألة مخاطرة . ولكن اختياره كان متوقعا ذلك لأن كل ما يتعلق
بفرائزه الفكرية كان ينزع الى الحرية الشخصية والخلق . بيد أن الاعتقاد
في مبدأ الارادة الحرة الذي ساعد على انقاذ حياته لم يأت له بسهولة .
وأشار جيمس مرارا الى أن هناك حدودا لحرية الانسان في الاعتقاد ، ومن
المسلم به أن أفكار رينو فيير لم تكن لتؤثر نفس هذا التأسيس عليه « أن
شخصيته وخبراته كانت مختلفة عما هي عليه . علاوة على هذا فان مفهوم
الارادة الحرة شأنه شأن أى موقف أخلاقي لا بد وأن تثبت فعاليته ويبقى
كموضوع للاعتقاد وفق النتائج المترتبة عليه وآثاره اللازمة عنه في الزمان
مثل الحكم عليه بالصدق . ولقد كانت بقية حياة جيمس تبريرا واثباتا
لعتقده .

وظل جيمس من ١٨٧٢ حتى أحواله الى الاستيذاء عام ١٩٠٧ وهو
يدرس في هارفارد على الرغم من أنه لم يستمر مدرسا للفسولوجيا فترة
خويلة . ذلك أن اهتمامه « بالمسألة الاخلاقية » امتلك عليه نفسه ودفعه
بعيدا عن الطب الى الفلسفة . وكان في عام ١٨٧٥ يحث رئيس الجامعة
آليوت (معلمه السابق الذي أصبح رئيسا لجامعة هارفارد) ويلج عليه لإنشاء

كرسى جديد لعلم النفس والذي سيتيح الفرصة لتعيين معلم متمكن من كل عناصر « العلم الجديد للانسان والذي امكن استخلاصه من نظرية التطور ومن حقائق علم الآثار والجهاز العصبي والحواس » (٨) ، وشرع في هذا العام ذاته في تقديم برنامج دراسي عنوانه «علاقات الفسيولوجيا بعلم النفس» وبعد ثلاث سنوات قادتاه اهتماماته في البحث كما قاده تدريسه الى علاقة علم النفس بالفلسفة . وبدأ في عام ١٨٧٩ يدرس اول مقرر له في الفلسفة واصبح عام ١٨٨٥ استاذا للفلسفة . وكرس نفسه للفلسفة بعد اصدار كتابه « مبادئ علم النفس » .

ان انتقال جيمس من الفسيولوجيا الى الفلسفة عبر علم النفس يحدد لنا المعالم الاساسية لحركة فكره، ويعطينا دليل الاتساق الكامن وراء تفلسفه . وعلى الرغم من أن البرجماتية والتعددية واردة الاعتقاد قد تجاوزت حدود كتاب « مبادئ علم النفس » الا أن فلسفة جيمس تركز أساسا على سيكولوجيا العقل والفكر والخبرة عنده . ونجد أن المسألة المحورية عنده دائما هي المدرك الحسي والوجدان والجهد الفردي لاستخراج المعقول من المعطيات الحسية ، واستنباط النظام التصوري أو الذهني من العماء « الهدار والطنان » للعالم كما تدركه الخبرة . وعبر بول كوثكين عن هذا بقوله « ان مبادئ علم النفس » بمثابة « رأس المال » الفلسفي ، وكتاب (البرجماتية) هو « المانيفستو » (٩) .

واكثر كتب جيمس بدأت مثلما بدأ كتاب « مبادئ » في صورة محاضرات أو مقالات منشورة في مجلات عامة مثل أتلانتك مانثلي Atlantic Monthly وسكريبنرز Scribner's وينشان nation أو في مجالات فنية متخصصة مثل مايند Mind أو صحيفة الفلسفة النظرية Journal of Speculative Philosophy

وكان الطلب مستمرا عليه منذ ١٨٨٠ لاقاء محاضراته . وأفاد كثيرا من دروسه ومحاضراته ولهذا كانت كتبه المشهورة مقروءة لبساطتها . وكان جيمس يؤمن بصدق أن الفلسفة رسالة وعمل كل انسان وأحسن بمثل ما أحس به امرسون بمسئولية كبرى ازاء تنوير الرأي العام . ولقد تميزت الفلسفة في عصره بالالغاز على نحو مبهج الفهم المشترك . ولهذا صادفت فلسفة جيمس رواجاً فضلاً عما تضمنه من هجوم نظري .

كان جيمس رجلاً شغوفاً طليعة يمتلك طساقة لا حدود لها ، ويتمتع بحرارة شخصية عظيمة . ويتميز بقدرة واسعة على تكوين الصداقات ، ولهذا استطاع في حياته أن يكون صديقاً ومراسلاً لكل فيلسوف وعالم نفس مرموق في الولايات المتحدة وانجلترا وفرنسا والمانيا ، ويتمتع بقدرة على التقييم الشخصي والفلسفي لكل الاطراف على اختلاف وتناقض اتجاهاتهم

مثل أمرسون وفرويد وبرجسون وسبنسر وفيسك ورايت وبيرس ورويس وتضاربت في فكره كل المؤثرات المتصارعة . ولقد كانت نزعة أبيه التصوفية بما انطوت عليه من مثالية ترنسند مثالية المؤثر الأول والدائم ، مثلما أثرت عليه علاقاته بكل من أجاسيز وأوليفر وتدل هولز وشونس رايت وشارلس بيرس . وتحول جيمس في باكورة حياته الى الداروينيه واستغرقته مسألة تطور المخ والوعي ، ولهذا أهتم كثيرا بأعمال ولهيلم فونت وهيرمان هلمهولتس والكسندر بين . وعلى الرغم من أنه كان مفكرا تجريبيا وفق التقليد المتوارث عن لوك وهيوم ومل الا أنه وجد نزعتهم الدرية شديدة الجفاف والتجزؤ ، ولهذا تمايزت فلسفته البرجماتية عن فلسفات التجريبيين البريطانيين . ولعل الصرامة المنطقية في فكر بيرس كانت أقوى مؤثر على فكره ، على الرغم من أن بيرس شجب مسئولية جيمس عن اسم البرجماتية . واخيرا فان فلسفة جيمس كانت نسيجا من خيوط عديدة ومتباينة ولكن لها نمط ومزاج فريدين خاصين به (١٠) .

وبينما عكست أفكار جيمس شخصيته وأسلوبه الا أنها كانت تمس وترا حساسا لدى قرائه سواء داخل أو خارج الاوساط الاكاديمية ، وكان جيمس مثل فرانكلين وجيفرسون يتمتع بموهبة التعبير عن عواطفه التي بدت صادقة لدى الأمريكيين . وظهر فور ظهور كتابه « مبادئ علم النفس » كعالم وباحث من الطراز الأول ، وشارح سهل الأسلوب في عرضه لعلم النفس الجديد . وجدير بالذكر ان كتبه التالية مثل « ارادة الاعتقاد » (١٨٩٧) و « البرجماتية » (١٩٠٧) لم تحظ فقط بنفس القدر من الذيوع والرواج ، بل ان النقد الذي واجهته كشف عن أن جيمس قد مس جرحا في عالم الفلسفة . ان البرجماتية ، كما وصفها جيمس « الفلسفة الوحيدة على الاطلاق التي لا تنطوي على أي خداع » ولهذا استهوت كل المثقفين الأمريكيين وما ان حل عام ١٩١٠ ، وهو عام وفاته ، حتى كانت الثورة البرجماتية في الفكر الأمريكي هي السائدة واصبح فكر جيمس هو الطليعة والمقدمة .

ان كتاب وليم جيمس مبادئ علم النفس ، ربما لم يكن ليظهر ، ذلك لان ناشره كان قد فاتح جون فيسك اول الامر للقيام بهذه المهمة عام ١٨٧٨ ولكن فيسك الذي نادرا ما كان يجد في البحث عن فرصة لظهور اسمه مضبوعا على أي موضوع ، أشار على هولت في تواضع غير معهود بأن يتحدث في هذا الشأن مع صديقه جيمس الذي وصفه بأنه افضل منه لاداء هذه المهمة (١١) وقع جيمس عقد الكتاب في يونيو ١٨٧٨ . مقدرا ان الدراسة سوف تحتاج منه الى سنتين . ولكن تأليف الكتاب استغرق منه عشر سنوات وكانت معجزة ان انتظره هنري هولت .

وعندما صدر كتاب « مبادئ علم النفس » صادف نجاحا كبيرا مثل

كل الكتب التي تبشر بمستقبل باهر . قدم الكتاب عرضا موجزا للبحوث القائمة وقتذاك وتضمن عرضا لصيغة جديدة ومنحى جديد لمستقبل الدراسات عن العقل . وتبلغ صفحاته ١٤٠٠ صفحة وهي ذروة أحدث الابتكارات في العلم مطبقة على القضايا القديمة المتعلقة بمشكلات الفكر والعقل والاحساس والعادة والارادة . وهكذا تضمن الكتاب نقطة الانطلاق الى الفلسفة التي أفضت الى البرجماتية والإرادية والظاهرية كما تضمن التطورات الحديثة في علم النفس التي أفضت الى علم نفس الشواذ والسلوكية والتحليل النفسي . وطبق كتاب « مبادئ علم النفس » مسلمات التطور على مسألة الوعي وقدم تفسيراً طبيعياً للعقل البشري والذي تركز عليه التعريفات البرجماتية للاعتقاد والصدق والتقدم .

كان علم النفس قبل عام ١٨٩٠ ينقسم أساساً الى معسكرين : علم النفس القديم بمنحاه الميتافيزيقي والديني أحياناً ، في تفسير الطبيعة البشرية ، وعلم النفس الجديد الذي يركز على معطيات فسيولوجية وسلوكية مستخلصة من الدراسات التشريحية والتجارب والملاحظات العملية الدقيقة . ويمثل علم النفس القديم كتاب « علم النفس » . تأليف جيمس ماكوش James Macash (١٨٨٦) الذي يلتزم بمفهوم الروح وملكانها البشرية المتميزة وفق إطار أخلاقي في شبه سكولا ستيكي . وينبذ هذا الاتجاه التقليدي في علم النفس كفرع للفلسفة الأخلاقية . أما علم النفس الجديد فهو ما نجده عند هلمهولتز وفونت وردولف لوتز وهم الذين قدموا تعريفاً جديداً لدراسة العقل واعتبروها فرعاً من العلوم الطبيعية والتاريخ الطبيعى . وعلى الرغم من أن جيمس ربط نفسه بعلم النفس الجديد في معالجة العقل ونشاطه وفق مفاهيم وظيفية خالصة وفسولوجية إلا أن كتابه « مبادئ علم النفس » كان أشبه بمحاولة للتوفيق بين المعسكرين . وإذا كان جيمس قد قدم تعريفاً علمياً وتجريبياً صارماً للعقل والفكر إلا أنه اعتبر الأخلاق جزءاً مكملًا لكيفية الأداء الوظيفي للفكر البشري ولكن جيمس حين تصدى لهذه المحاولة للتوفيق أسبغ على فكرة الأخلاق صبغة خبرية راديكالية .

واعتقد جيمس أن العقل ، شأنه شأن أى كيان بيولوجى ناجح ، يعمل بهدف تيسير عملية تكيف الكائن العضوى الحى مع بيئته . ويمثل هذا الاتجاه صورة من صور الدارونية ، ولكنه حاول تأكيد الطبيعة والحدود المشروعة لعلم النفس . وقد رفض جيمس منذ البداية مفاهيم العقل المطلق والحالات النفسية المستقلة والمنفصلة والتي كانت تزخر بها الدراسات النفسية عن العقل . ورأى أن الموضوع الحقيقي للبحث النفسيولوجى هو « عقل الأفراد المتمايزين الذين يشغلون مواضع محددة في مكان حقيقى وزمن حقيقى (١٢)

وتمكن جيمس بفضل هذا النوع من الفردية السيكولوجية من أن يحدد معنى العقل بأنه عملية تحكم استجابات متميزة للكائن العضوى الحى مع بيئته . ولهذا قال ان « متابعة تحقيق أهداف أبعد واختيار وسائل بلوغها هما عمل ومعيار الوجود العقلى فى ظاهرة ما » (١٣) . ان الذات الفردية هى الثابت الخبرى وجوهر البحث السيكولوجى ، كما ان أجدى أداة تملكها النفس لتحقيق التكيف والبقاء هى قدرتها على النشاط العقلى .

واضح ان جيمس حين نظر الى العقل هذه النظرة انما فصل نفسه صعدا عن التقليد السائد الممثل فى النظرية الآلية للعقل . وسبق أن عرض هذا المفهوم الميكانيكى اللوكى الجديد (نسبة الى جون لوك) بصور مختلفة فى دراسات عديد من العلماء المرموقين من أمثال بين وسبنسر ومل وهكسلى : اذ ذهبوا الى أن الحياة العقلية للانسان تعمل على نحو يشبه البيانو . كل مثير خارجى يضغط على أحد المفاتيح (أو الطرف الحسى للعصب) الذى يضرب بدوره مجموعة من خلايا المخ الخاصة ، وهنا تحدث النغمة المتوقعة أى الاستجابة العقلية أو البدنية . وهنا لا مجال لتدخل الارادة ممثلة فى المخ فى التطور التلقائى للأحداث ، فالشعر لا علاقة له بالعملية بعد حدوث عملية الطرق الأولى على مفتاح البيانو . ويواجه العقل تلقائيا المثيرات المؤثرة وتتولد الفكرة الملائمة .

وتقضى وجهة نظر جيمس بأن هذه النظرية تنطوى على أخطاء كثيرة . فأولها ، ان المخ لا يقوم بوظيفته على نحو سلبى وآلى كما يحدث فى الانسان الآلى . انه ليس مجرد لوحة تستقبل معطيات المثيرات الخارجية وتصدر عنه تلقائيا الانغام الملائمة . ولهذا فان استبعاد الوعى والارادة من النظرية الميكانيكية أفسد واقع صورة المخ على الأقل بالنسبة للأجزاء العليا من قشرة المخ التى هى مناط الشعور وبالتالي الاختيار الذى يميز أداها الوظيفى . وقال جيمس : ان المخ هو عضو الشعور ولا بد وأن الشعور بحكم تعريفه يفضل دائما بعض الاحساسات الواردة اليه على غيرها (١٤) . وإذا كان الشعور هو البعد الوظيفى للمخ والذى لا ينفصل عنه فانه قد تطور عبر الزمان من خلال الانتخاب الطبيعى . وهذه حقيقة تؤكد الطبيعة الدينامية والانتقائية والتفضيلية للعقل والفكر . وهكذا يمكن القول ان حجج أصحاب النظرة الآلية من أمثال توماس هكس القائلين ان الانسان مجرد « آلة واعية » هى حجج متناقضة ذاتيا .

علاوة على هذا فان وصف عملية المخ بأنها تشبه عمل البيانو ينطوى على اغفال الحقيقة محددة . وهى أن الإدراك العقلى للمثيرات تحيط به من كل جانب هالة من الانطباعات والتأثيرات وأن كل إدراك حسى لشيء بذاته

هو في جوهره اختيار عملي يتألف من عديد من الانطباعات الفرعية . ان العقل قد يدرك المنضدة ولكن لكي يحدث هذا فلا بد من ادراك خصائصها المختلفة بـ الصلابة واللون والحجم والخامة - ولا بد من تمييزها عن سواها من الاشياء الموجودة داخل الحجرة التي ليست صفات للمنضدة . ولكي يدرك العقل فكر « المنضدة » فلا بد من وقوع سلسلة معقدة لا نهائية من المثيرات والادراك الحسى والاختيار داخل الشعور . وعلى الشعور أن يهتدي ويوجه ، لفرض ما ، المكونات المختلفة للحس الخارجى والنية الباطنية التي تمثلت أخيراً في صورة « منضدة » . ومن الواضح أن هذه العملية انطوت على قدر هائل يفوق كثيراً عمل المفاتيح الحسية في انتاج الالحان العقلية .

وكان جيمس مقتنعاً تماماً بأن الشعور حال في كل عمليات الفكر ، وأن الشعور يعنى بالضرورة الاختيار والتفضيل . وقادة هذا الاقتناع الى نتيجة محددة هي أن العقل يعمل كأداة غائية تستهدف تقديم ما يحس به الجسم البشرى من انه مصالحة واهتماماته . ان الشعور عضو مضاف الى الاعضاء الأخرى وهو الذى يدعم الحيوان في صراعه من أجل البقاء . ووصفه جيمس في كتابه « مبادئ علم النفس » بقوله « هناك دائماً في كل العصور عامل اختيار » (١٥) . وأكد الشعور دائماً وعلى كل المستويات حاجات الجسم البشرى ومصالحه ونرى في ذلك ابتداء من بؤادر الاحساس الاولى حتى مظاهر الاحساس المعقدة والتعبيرات الاخلاقية المجردة . ويتغذى هذا التأكيد على كل من الفكر والوجدان ذلك لأن مفهوم « المصالح والاهتمامات » يتضمن بالضرورة وجدانا وعواطف مثلما يتضمن افكاراً عقلية مجردة . وعلى الرغم من أن الارادة قد تقوم بدور العقل والتوجيه للنشاط الغائى للوصى الا أن الحقيقة الثابتة أيضاً أن الشعور ينطوى على الاختيار وأن أساس الاختيار هو تقدم الوضع العام للكائن الحى ككل وزيادة رفاهيته .

وبسط جيمس رأيه هذا لأول مرة في مقال له تحت عنوان « هل نحن آلات حية ؟ » ظهر في مجلة مايند Mind عام ١٨٧٩ . وأصبح هذا الرأى هو المسلمة الأساسية في الفلسفة وعلم النفس عند جيمس . وتردد ظهوره مرات ومرات وبصور مختلفة في كل كتاباته ، ولكنه لم يكن أبداً بالوضوح الذى كان عليه في كتابه « مبادئ علم النفس » حين قال :

« العقل في كل مرحلة من مراحله مسرح لامكانات متزامنة . ويتألف الشعور من المقارنة بينها وبين بعضها البعض ، واختيار بعضها ، وقمع الباقي عن طريق عامل الانتباه الذى يقوم بالدعم وبالكف . ان أرقى النواتج العقلية وأكثرها أحكاماً يتم تصفيتها وتمحيصها من بين المعطيات التى

اختارتها قدرة تالية وأدنى . وقد جاء اختيار هذه من بين المادة التي يتم اختيارها وتصفياتها بدورها من بين مادة أكبر حجما وأبسط تركيبا وهكذا دواليك . . خلاصة القول أن العقل يعمل على المعطيات التي يستقبلها ويتكون عمله أشبه بعمل النحات في كتلة الحجر . ويمكن القول بمعنى من المعاني أن التمثال قائم هناك منذ الأبد . ولكن هناك آلاف التماثيل الأخرى بجانبه ، وبفضل النحات في أنه استخلص هذا التمثال من بين سواه . وهكذا العالم بالنسبة لكل منا مهما اختلفت آراؤنا ، فكل شيء كامن في العماء الأولى للاحساسات التي قدمت المادة الخام لفكر كل منا على نحو مختلف . ونحن نستطيع إذا شئنا أن نرد كل شيء بفكرنا واستدلالاتنا الى ذلك الامتداد الأبيض والأسود المكاني والسحب المتحركة من أسراب الذرات والتي يسميها العلم العالم الحقيقي الوحيد . ولكن العالم الذي نعيش فيه ونحس به سيكون ذلك العالم الذي استخلصناه نحن وأسلافنا عن طريق عمليات الاختيار المتراكمة من بين هذا كله ، على نحو ما يفعل النحاتون برفض بعض أجزاء المادة الخام المعطاة لنا . وهناك نحاتون آخرون وتماثيل أخرى من نفس الحجر . وهناك عقول أخرى وعوالم أخرى من نفس العماء الرتيب الخالي من أى معنى إن عالمي ليس الا واحدا من بين مليون عالم مطمور وواقعي بالنسبة لأولئك الذين قد يستخلصونهم وما أوسع الفارق بين العوالم في شعور النملة أو حيوان الصيد البحري أو سرطان البحر (١٦) .

إن التفسير الغائي للعقل والذي أصبح ممكنا بفضل الاكتشافات الحديثة في علوم البيولوجيا والفسولوجيا التي كشفت لنا طبيعة عمل المخ ، إنما تمثل أهم تقدم يميز علم النفس الحديث على القديم ، ويفيد كمثال للنزعة السيكلوجية غير التقليدية التي قال بها جيمس . وتحول الفكر بفضل هذه العلوم من عضو سلبي يتلقى العالم على نحو ما تدركه الحواس الى عضو ايجابي فعال قادر على التمييز ويقوم بتعديل العالم في ضوء احتياجات واهتمامات الكائن العضوى الحي . وكما قال جيمس في كتابه « اثر الارادة (١٨٨٨) : « إن جانب التفكير والوجدان في حياتنا لا يزيدان الا قليلا عن نصف السلوك ، ولهذا يعنى علم النفس الحديث بدراسة الشعور وكأنه قائم فقط لخدمة السلوك ، الذي يحاول كما يبدو ادخال وتفسير خصائصه (بقدر ما يمكن تفسيره) في ضوء النفع العملى له » (١٧) . ويرى جيمس أن شعور كل انسان قد أصبح الموضع الحقيقي للنزعة الدينامية الغائية للتاريخ .

وكانت لهذه المحاولة لصيغ الغائية بصبغة ذاتية نتائج بعيدة تجاوزت مسألة الشعور وحدها . وتوضح كتابات جيمس الفلسفية كيف أثرت هذه المحاولة على تعريفه لمعنى الاعتقاد والاخلاق والصدق والتاريخ . ونظرا لأن

العقل بحكم وظيفته « مكافح من أجل غايات » كان يمكن ألا تكون غايات على الإطلاق لولا وجوده فقد بدا صوغ حجة جديدة يدعمها العلم لتفسير معنى الحرية الإنسانية والابداع. (١٨) وإذا استطاع علم النفس أن يبين لنا أن الشعور قد ساعد بأسلوب دينامي وأصيل على خلق غايات جديدة من بين المعطيات التي يتلقاها وهي الغايات التي يمكن أن يتحرك نحوها السلوك والارادة ، إذا فقد أخذت فكرة الغائية ذاتها معنى جديدا ، ويمكن للمرء أن يبدأ صوغ علاقة جديدة وأكثر دينامية مع التاريخ . وقد أكد جيمس أن العوامل الغائية يمكن البرهنة على واقعيتها ولكنه أنكر أن واقعيتها تجعل المرء أسير حتمية شكلية وقبلية ، ولهذا فإن العلاقة الجديدة يمكن أن تكون علاقة طليقة منفتحة وهادفة وتقدمية - اعتمادا على « الاهتمامات » التي يحس بها المرء وأرادته . وهكذا وضع جيمس بتصويره لطبيعة الشعور الغائية الأساس السيكولوجي للفكرة البرجماتية عن التقدم .

والعملية التي يقوم بها الشعور لاختيار وتنظيم المعطيات التي يتلقاها عملية شديدة التعقيد . ولهذا فإن جيمس حين حاول توضيحها أسهم أسهاما تاريخيا في علم النفس من خلال مفهوم جديد هو « تيار الشعور » . يقول جيمس : أن المخ في حالة تغير وتبدل مستمرين ، أنه لا يكف لحظة في حياة المرء عن تلقي المثيرات الحسية وإصدار الأوامر إلى جزء من أجزاء الجسم . « نحن نؤمن بأن المخ عضو يمر توازنه الباطني دائما بحالة من التغير - ويؤثر هذا التغير على كل جزء » (١٩) . أن كل مثير يسجله أي عضو من أعضاء الحس سواء أكان فوق أم تحت خط الانتباه العقلي الواعي ، يولد قدرا من التغير الفسيولوجي في التركيب الخلوي للمخ وفي تكوينه العصبي وفي النتائج من موجات المخ . حقا أن التنفس والهضم وخفقان القلب وغيرهما تستمر في الحدوث دون أن يفكر فيها الإنسان سواء أكان يقظا أم نائما ، ولكنها دائما جزء من الشعور وتتأثر دائما بالمثيرات الخارجية . . . ويصف جيمس هذا بقوله : « أن كل ما نعرفه عن الاثارات العصبية التي هي دون الحد الأعلى ، وكل ما نعرفه عن مجموع المثيرات غير المؤثرة ظاهريا يبين لنا أنه لا توجد تغيرات في المخ غير مؤثرة فسيولوجيا ، وأن لا شيء منها عار من أي نتيجة سيكولوجية » (٢٠) .

وإذا كان بالإمكان تغير مستويات الانتباه العقلي والفرض إلا أن المخ والشعور في حالة فيض دائم، ويزودان الكائن الحي بحساسه الفريد بالاتصال والاستمرار والذاتية . وتندمج داخل هذا التيار الشعوري عديد من النشاطات العقلية في آن واحد ولكن دون أن يتوقف أبدا هذا الفيض أو أن تتوقف عملية الاختيار لما يبدو ذا نفع خاص للكائن الحي . وعلى الرغم من أن الشعور يتضمن أجزاء تتجمع حول بعضها وتصبح متميزة ،

الا انها لا تنفصل ابدا عن التيار الخبرى الاكبر ، فكل من الاجزاء «الجوهرية» و « العابرة » من تيار الفكر ، هى اجزاء من كل واحد هو الشعور «الذى يشبه حياة الطائر . فتبدو كأنها تناوب بين تحليق وهبوط » (٢١) .

وتصبح الطبيعة الغائية للعقل اكثر وضوحا ودلالة فى المستويات الاعلى من النشاط العقلى حيث « يجثم » تيار الشعور بضورة واقعية ، ويركز العقل من خلال عملية « الانتباه الانتقائى » على بعض مجموعات الاحساسات موضوع الخبرة (مدركات) ويسمو بها الى مستوى «التطورات Concepts او عمليات عقلية تقود نحو الفهم او التصور الذهنى وتكوين فكرة ناضجة . وعندما يتركز الانتباه طويلا على جزء من الخبرة ليحوّله الى فهم وتصور ذهنى ، فان التجريد الناجم عن هذه العملية يتم استخراجا من « امتداد الخبرة المحسوسة » و « يتم عزله ليكون موضوعا منفردا للبحث » (٢٢) . ويمكن بذلك معالجته او الافادة منه على نحو يفيد الشخص المدرك . وبهذا نقول أن الفكرة ظهرت الى الوجود لأن العقل اختار التركيز على هذا الجزء من الخبرة من حيث أتى » (٢٣) .

وليس بالامكان تفسير الاسباب التى من أجلها يقوم العقل باختياراته ، ولكن جانبا كبيرا من الاختيار مستمد من النشاط الانعكاسى للاهتمامات العريضة التى تفضل بعض « النتائج والاشكال والنظم » التى يفيدها تبار الخبرة . ونظرا لأن الانسان يتمتع بقوة كبيرة تفوق سواه تمكنه من الربط والتمييز بين معطيات الادراك ومعالجتها وفق هواه ، فان حياته العقلية تصبح عملية محكمة لسلوك مخطط يشبع حاجاته الجمالية والعاطفية والفريزية المعقدة . وليس بالامكان فصل جانب الوجدان فى طبيعة الانسان فصلا تاما عن جانب الادراك ، فكلاهما يعملان معا من أجل تقديم مصالح الكل وتفسير هذه النظرة الغائية الى العقل خاصيته الاساسية ووظيفته الجوهرية : « اعادة صوغ العالم فى ضوء مصالح المرء » .

ان ملكة التصور والتنظير تعمل فقط لأجل غايات غير موجودة على الإطلاق فى عالم الانطباعات التى نلقاها بحواسنا ، وانما تحددها ذاتيتنا الوجدانية والعملية . انها محول يقوم بتحويل عالم انطباعاتنا الى عالم آخر مختلف تماما ، هو عالم تصورنا الذهنى . ويتأثر التحول بمصالح طبيعتنا الارادية وليس بأى غرض آخر . واذا تحطمت طبيعتنا الارادية والاعراض الدائبة المحددة والاختيارات والشفف بنتائج محددة والاشكال والنظم قلن يبقى أى حافز مهما كان واهيا لاعادة صوغ النظام الخام لخبرتنا » .

ولكن النشاط الانعكاسى البسيط ، مهما بدا معقدا عند فحصه عن كثب ،

لا يزال فاشلا في بيان الطبيعة الغائية للعقل بصورة كاملة . ذلك لان الارادة والعزم الواعي من الذات لتحديد الأعمال العقلية والبدنية التي يتم اختيارها من بين الممكنات الأخرى هي التي تتوج في النهاية العقل البشري . ان الارادة هي التي تقود العقل ليستخدم الأفكار التي تفيض دائما وأبدا خلاله . وتتغذى الارادة برافدين ثانويين هما رافد العاطفة ورافد الذاكرة ، وبهذا تصبح أهم قسمة عقلية تميز الانسان توجه جهد الانتباه وتنظم التصورات الذهنية الناتجة عن ذلك في صورة فكرة قادرة على توجيه السلوك . وهكذا فان الاستخدام الارادي لفكرة ما يمثل الغاية القصوى للعملية السيكولوجية للارادة . ولعل أهم وأسمى انجاز تحققه الارادة هو استخدام الأفكار وحشد التصورات وفق طراز فكري موجه . وبهذا تصبح الارادة حقا قوة التنسيق والتأزر للعلاقات القائمة بين العقل وبين أفكاره » (٢٥) .

ونظرا لان كل مثير في العقل ، مهما كان وقتيا وجزئيا ، يولد نوعا من الاستجابة البدنية فان الطريقة التي تنجز بها الارادة دورها في خلق هذه العلاقات تصبح مسألة حاسمة لخير البدن . وهي كذلك بالفعل خاصة اذا عرفنا ان الارادة لا بد وان تتوسط بين الأفكار المتنافسة التي تولدت في الشعور ، والتي سيتصارع بعضها مع البعض الآخر بالضرورة مما له علاقة بالاهداف ويتعين على الارادة في هذه الحالة أن تختار من بين دواعي السلوك المتباينة ، وتقمع الأفكار المتصارعة وتحرر الجسد للعمل بأسلوب متسق ومتناغم تحدده تلك الفكرة التي حسمتها الارادة . وهكذا تعمل الارادة عمل المنظم الدائى النفسبدنى الباطنى ، أو المحدد الفئائى الأسمى للعقل . ولكن أفعالها مستقلة تماما وان كان لا بد وان تكون مسبقة بمثيرات تتم على المستوى الأدنى وعمليات الاختيار الأخرى الدخيلة والتي تتحول الى تصورات وأفكار تتعامل معها الارادة . وقد تخلق الارادة مركبات جديدة من الأفكار ، وتصوغ أهدافا جديدة للسلوك ، الا أن اختياراتها مشروطة بمثيرات سابقة وبخاصة ما فعلته بها المستويات المختلفة للشعور . والشئ الغريب والذي يبدو متناقضا ان الارادة مقيدة فسيولوجيا وحررة ابداعيا .

ونجد جيمس يضارع في كل صفحات « مبادئ علم النفس » لكى يبقى داخل الحدود المشروعة لعلم النفس . وكانت مهمة صعبة ذلك لان جيمس عالم النفس يكاد يكون عاجزا عن احتواء جيمس الفيلسوف وعندما وصل الى مسألة الارادة اوضحت المهمة شبه مستحيلة . وكان لزاما على جيمس عالم النفس أن يخلص الى نتيجة محددة هي ان الارادة تكون قد فرغت من وظيفتها عندما تجعل العقل يركز على موضوع محدد . ان جهد الانتباه عمل ارادى وتقتضيه الارادة ، والعقل له اتجاهه . ومن ثم يمكن

أن تتم الأفعال المنعكسة الجبركية . ويخرج عن نطاق الإرادة السؤال مما إذا كانت الفكرة لتى اختارتها الإرادة صوابا أم خطأ ، أى إذا ما كانت أدت بالكائن الحى الى الاحساس بما كان يتوقع أن يحس به عندما ينفذ الفكرة . ولم يكن من المستطاع فى إطار هذه الحدود إثارة مسائل أخرى أهم عن فعالية الإرادة وحريتها وهى مسائل أثيرة لدى جيمس وقريبة من اهتمامه بعلم النفس .

ولكن الأغراء بالتفلسف كان شديدا بالنسبة لجيمس ولو أنه بدأ موجزا فى جانب من باب الإرادة . لقد كان من السهل تحديد الإرادة الحرة من وجهة النظر السيكلوجية . إذ كانت تعنى أن الفكر ، كنتاج للجهـد ، ليس الوظيفة الضرورية والثابتة لموضوعه . وإنما تعنى الإرادة الحرة أنه حتى وإن لم يتغير موضوع الفكر فإن المرء يكون حرا فى أن يفيد منه حسب اختياره . ولكن هل يستطيع المرء أن يعرف القدر من الجهد والانتباه الذى تقتضيه فكرة ما فى كل حالة على حدة ؟

لكى نقول هذا لابد من الصعود الى مقدمات الجهد ونحددها بدقة رياضية ، ونبرهن بقوانين لا نعرف عنها الآن أى شئ ، على أن كمية الجهد الناتج والذى يمكن أن يتسق معها كان هو الكمية المحددة الدقيقة التى حدثت بالفعل . ولكن قياس الكميات النفسية أو العصبية والتفكير الاستدلالى الذى يتضمنه هذا المنهج فى البرهنة ، سيبطل يقينا بعيدا عن قدرة الانسان الى الابد . ولهذا فإن أى عالم نفسى أو عالم فسيولوجيا جاد لن يفامر حتى بمجرد اقتراح يبين فيه كيفية حدوث هذا عمليا . (٢٦)

وانتهى جيمس بناء على هذا الى أن مسألة الإرادة الحرة « لا يمكن حلها على أسس سيكلوجية خالصة » وأحال قراء كتاب « مبادئ علم النفس » المهتمين بالمشكلة الى مقاله المنشور عام ١٨٨٤ تحت عنوان « معضلة الحتمية » (٢٧)

ولكن جيمس لم يحجم من كتابة بعض كلمات عن « منطق » المسألة . إذا كان كل شئ محتوما وحرية الإرادة وهما « فلا بد وأن يكون العالم واقعا واحدا متصلا وأن يكون التنبؤ بكل شئ ودون استثناء ممكنا فكريا بل وفعليا . وكانت الإرادة الحرة من ناحية أخرى « مسلحة اخلاقية من الكون . . . أن ما يتبغى أن يكون يمكن أن يكون ، وأن الأفعال السيئة لا يمكن أن تكون قدرا مكتوبا ، ولكن لابد وأن تكون الأفعال الخيرة ممكنة بدلا منها » (٢٨) وإذا كان الاحساس بالحرية والامتهلال الخلاق البذى يغير الشعور والإرادة ليس وهما ، إذن فإن حجج النزعة الحتمية لا يمكن أن

تكون قسرية . لقد انحصرت القضية بين نزعة قدرية تزعم فى النهاية أن
كل الأحداث بما فى ذلك الأحداث العقلية ، هى أجزاء ضرورية فى تيارها
الحتمى العنيد . وإذا لم يكن هناك شئ اسمه ارادة حرة فان كل المتغيرات
اللانهاية التى تسهم فى الاحساس والادراك والارادة لابد وأن تقع كما وقعت ،
وبالتالى فان مشاعر الاختيار والارادة وكذلك وصف البناء التحتى للشعور
بأنه نشاط أساسه الاختيار أصلا أما أن تكون كلها خطأ أو تكون قد حدثت
داخل اطار قبلى اكبر قائم خارج الخبرة البشرية ولا سبيل الى معرفته
بأى وسيلة يمكن التحقق من صدقها .

والملاحظ أن المخطط الذى رسمه جيمس لمنطق الحتمية يتعارض
تماما مع الوصف الغائى للعقل الذى يربط دراسته . وإذا كان « مبادئ
علم النفس » صحيحا فسوف يكون من المتعذر الدفاع عن الحتمية
سيكولوجيا . وأكثر من هذا أن الأبعاد المنطقية للمشكلة ليست من النوع
الذى يمكن البرهنة على حلها بصورة حاسمة . ان النزعة الحتمية لا يمكن
البرهنة عليها ، ونظرا لتعارضها مع « المسئلة الاخلاقية » للارادة الحرة
فان المرء حر فى أن يلتزم سبيل « الاختيار الإرادى ذلك لان نزعة الشك
ذاتها اذا ما كانت منهجية تعتبر أيضا اختيارا اراديا » (٢٩) والغريب أن
جيمس بعد أن عرض منطق الارادة الحرة ترك القارئ حرا فى أن يحسم
أوضاع بنفسه .

كشفت هذه الفزوة القصيرة فى مجال الفلسفة - وقد كانت هناك
غزوات أخرى كثيرة غيرها - كشفت عن مشكلة جيمس فى كتابه «مبادئ» .
فهو لم يستطع من ناحية الغوص الى أعماق مشكلات المعنى دون أن يبعده
هذا عن النهج العلمى السليم ، كذلك نجد من ناحية أخرى أن تحليله للعقل
كأداة غائية قاده الى ما وراء حدود علم النفس . وأثبت مذهبه فى علم
النفس أن غاية الفكر ليست مجرد البقاء والتكيف بل البقاء بشرط اشباع
مختلف الحاجات العاطفية والاخلاقية والجمالية للمفكر . أى أن الفكر
باختصار لا يعمل وفق أسلوب انعكاسى مجرد بل وفق أسلوب انتقائى أو
أخلاقي ، ورأى جيمس أن مسئوليته كعالم نفسى تقتضى وصف عملية
التفكير ولكن هذه المهمة لا تفسر جوهر مضمون الفكر - وقد كانت لدى
جيمس كإنسان آراء كثيرة عن هذا الموضوع مما لا يمكن السكوت عنها لصالح
العلم . لقد كان العمل الاخلاقى يحفزه دائما ، وقد حفزه بعد صدور كتاب
«مبادئ» الى حسم كثير من القضايا الفلسفية التى تعرض لها فى مذهبه
عن علم النفس .

وينبىء نزاع جيمس مع قيود العلم بأهم القضايا التى ستشغل فكره
قيما بعد : الحاجة الى علم يفسح مجالا لتخلل بحثه عن الصدق لسبب أخرى

من المعرفة والخبرة والايمان والذاتية . وكان جيمس كعالم نفسى يعرف جيدا الحدود التى سيعمل فى ظلها العلم عند محاولة تفسير ظاهرة متقلبة مثل العقل البشرى . ولهذا رأى أن أى مذهب فلسفى يكون جديرا باسمه حتى وأن سلم أشد الاتجاهات التزاما بالوضعية والتجريبية أنه فى نقطة ما يعالج عنصرا غيبيا غير ثابت . أن بالامكان تحليل العقل البشرى ووظيفته تحليللا دقيقا ولكن لا يمكن أبدا احتواءه داخل أى مذهب ضرورى جامد .

وجدير بالذكر من ذاحية أخرى أن تفسير جيمس للعقل كأداة غائية قدم الاساس العلمى الراسخ الذى كانت تحتاج اليه الفلسفة الحديثة لمرحلة ما بعد داروين . ولقد كان ايمانه الصادق بأن الكون منفتح ويتسع للأفكار « الخيرة » لكى يختارها الانسان بدلا من الافكار « الشريرة » انما يحمل آثار أزمته النفسية . ووجد اكتشافه للارادة الحرة فى أوائل سبعينات القرن التاسع عشر دعما وتأييدا فى مذهبه فى علم النفس . واذا كانت مناقشاته لموضوعات مثل التصور الذهنى أو الارادة فى كتاب « مبادئ » مناقشات مبتورة من وجهة نظر الاخلاق فان فلسفة البرجماتية التى قال بها جيمس ووصفه للكون على أنه كون تعددى وجد فى مناقشاته تلك الاساس العلمى الذى يرتكزان عليه . ووجدت فيهما أيضا فكرة التقدم - أو الارتقاء كما سماها بعد ذلك - سندا وتبريرا سيكولوجيا جديدا ومضمونا .

ج :

بدأ وليم جيمس كتابة المقالات الفلسفية فى أواخر سبعينات القرن التاسع عشر ، ولم يظهر أول كتاب له فى الفلسفة الا فى عام ١٨٩٧ وهو كتاب « ارادة الاعتقاد » (٣٠). وفى عام ١٩٠٧ أى قبل وفاته بثلاثة أعوام صدر كتابه « البرجماتية : اسم جديد لاساليب قديمة فى التفكير » وهو الكتاب الذى اقترن اسمه باسم فلسفته . ولكن على الرغم من صدور ثلاث مجموعات من مقالاته الفلسفية فى شكل كتب خلال حياة جيمس ، الا أنه لم يمتد به العمر ليرى فلسفته مكتملة . وأقلقته هذه المسألة كثيرا وهو ما يفسر جزئيا انكبابه المحموم فى الأعوام الاخيرة على العمل . وكتب لاختيه هنرى عام ١٩٠٦ يقول له : « أخشى أن يختطفنى ملاك الموت قبل أن أتم رسالتى . . انها لمأساة جمالية أن أشرع فى بناء معبر وأتوقف فى منتصف الطريق » (٣١) .

وصدرت أربعة مجموعات من كتاباته بعد وفاته ولازال معبرالفلسفة الذى بدأه جيمس لم يتم ذلك أنه لم يكتب الميتافيزيقا الذى رأى انها تمثل قمة عمله الفلسفى ، هذا على الرغم من أن بعض أجزاء من كتبه مثل « بعض

مشكلات الفلسفة « (١٩١١) و « مقالات عن التجريبية الراديكالية » (١٩١٢) تكشف صورة تفكيره في السنوات الاخيرة من حياته . ونظرا لان جيمس كان اساسا كاتب مقالات فاننا نراه ينتقل سريعا من مشكلة فلسفية الى اخرى . ولهذا نرى بناءه الفلسفى متناثرا فى كتاباته التى عمد الى ان تكون غير نسقية ولا تأخذ صورة مذهب متكامل . ولعل القارئ المرفه الحس يدرك طبيعة ما قاله رالف بارتون بيرى « التهافت الذاتى الواعى » عند وليم جيمس .

وكان مفهوم الارتقاء Meliorism أحد اجزاء بنائه المعمارى الفلسفى ، وتمثله فكرة وردت مختصرة فى خاتمة كتاب « البرجماتية » وكملاحق لحوار طويل عن التجدد الذى ختم به كتابه « بعض مشكلات الفلسفة » كما وردت كذلك فى صفحات عديدة فى مخطوط لم ينشر عنوانه « الايمان وحق الاعتقاد » ثم الحق بالمجموعة الاخيرة التى نشرها ابن جيمس . وكان المقصود أصلا أن تكون جزءا من المقدمة) . واذا أخذنا فكرة الارتقاء وحدها نجد أنها تمثل جانبا هاما من فكر جيمس . ولكن اذا جمعنا الاجزاء الأخرى من بنائه المعمارى نجد أن فكرة الارتقاء - على الرغم من صغر حجمها - تمثل جانبا حيويا اذ يساعد على تنظيم بقية البناء ومعرفة موضع كل جزء فيه وبالتالي تحدد طبيعة الشكل النهائى للبناء كله .

جاءت صياغة البرجماتية عند جيمس استجابة لمعضلة عاشتها الفلسفة الحديثة . ذلك أن الفلسفة منذ سنوات ديكارت تقسم العقل والبدن الى مملكتين منفصلتين متميزتين وانقسم العالم الفلسفى بذلك الى معسكرين متحاربين : وكانت النتيجة فى رأى جيمس أزمة فلسفية وتناحر فئرى . ذهب العقليون من ناحية الى أن الكون وجود موحد مكتمل ومكتف بذاته وله طابع محدد مقدما . ورأى المفكر العقلى - وكان فيسك مفكرا عقليا - أن الكون يقوم على مبادئ قبلية استمدت منها أجزاءه طبيعتها ومعناها . وهكذا كان الكون عند الفيلسوف العقلانى واحديا أو مطلقا ، ويجرى تحديد أجزائه المتميزة على اساس من الاستدلال وفق العلاقة بينها وبين المبدأ المطلق . وتبدأ عملية التفكير عند الفيلسوف العقلى بتصور ذهنى أساسى أو مبدأ عقلى أساسى ثم ينتقل بعدها الى النظر الى الأجزاء أو المدركات . وأطلق جيمس على هذا الضرب من التفكير أسماء متباينة : « النزعة العقلية الواهنة » أو النزعة العقلية أو المثالية أو الجبرية أو الواحدية أو النزعة المطلقية . وكانت كلها تمثل صدعا فى الفلسفة الحديثة .

وكان يوجد على الجانب الآخر أسلوب مناقض تماما فى ادراك العالم . ذهب التجريبيون - أو أصحاب مذهب الكثرة أو الاختيار أو الماديون

أو الواقعيون - إلى أن الكون تراكم أو تكدر لاشياء يمكن معرفة كل منها على حدة عن طريق الحواس . ويرى التجريبي أن طبيعة العالم هي الكثرة وليس واحدا وأنه قد يكون في حالة نمو أو تحول وصيرورة ، معنى هذا أن أى حدث يقع لا يتضمن وحدة مقدرة قبلا . وبينما حاول الفيلسوف العقلى تحديد شيء مفرد أو فكرة بذاتها وفق علاقتها بمبدأ أول مطلق فإن الفيلسوف التجريبي - مثل شونس رايت - يبدأ بأسلوب استقرائي من الأجزاء إلى الكليات . وإذا كان الفيلسوف العقلى يعرف الواقع من المبدأ فإن الفيلسوف التجريبي يعرف المبدأ (أو يستقرئه) من الواقع .

إن الانقسام بين المذهب العقلى والمذهب التجريبي ، وهما الموقفان الرئيسيان من الحياة ، نشأ منذ زمن طويل ولكنه تزايد ووصل إلى نقطة حاسمة خلال السنوات التالية لكل من مل Mill وداروين . رأى العقليون - المثاليون ، والدينيون والتفاؤليون والعقائديون - أن العالم نظام مغلق ومكتمل ورأى التجريبيون - الماديون والشكاك والحسيون والتشاؤميون - أن العالم نظام مفتوح متعدد ، وأن المصادفة والتلقائية لهما وجود واقعى بل ربما هما العنصران الوحيدان . وبدأ الانقسام بين المعسكرين يتسع بصورة مزعجة على نحو ما كشفت الخلاف بين فيسك وبين رايت . واعتقد جيمس عن يقين أن الفلسفة التى التزم بها الناس خلقت فارقا حقيقيا فى نوع الحياة التى يحيونها ، ورأى أن الانقسام بات خطيرا ويحد من اختيار الناس بالحيولة دون أى تواصل بين المعسكرين : « وهذه هى معضلتك : حيث تجد الجانبين منفصلين عن بعضهما بلا أمل فى الاتصال . تجد التجريبية مقترنة بالنزعة اللا انسانية والكفر بالاديان ، أو تجد الفلسفة العقلية التى يمكن أن تسمى نفسها بحق فلسفة دينية ، ولكن يظل كل هذا بعيدا عن أى علاقة محددة بالوقائع الملموسة . وبالأفراح أو الاتراح المشخصة » (٣٢) .

والذى دفع بالأزمة إلى هذا القدر من الحدة هو الشعور السائد لدى أصحاب كل مدرسة بالتفرد دون سواء . رأى جيمس أن العقلين والتجريبيين ركزوا بصورة تعسفية على جوانب مختلفة من الخبرة الكلية للإنسان ثم اعتبروها المنبع الوحيد للصدق والمعرفة الفلسفية . ونظرا لاختلاف معايير الانتقاء بينهما فقد تزايد الانقسام بين نظرة كل من العقلين والتجريبيين حتى بدا وكأنه أمر مقتعل ووصف جيمس الموقف بقوله : « نشأت الورطة الراهنة فى الفلسفة لأن أيا من الجانبين عاجز عن التسليم مع الاتساق مع نفسه ، بشروط الجانب الآخر وذلك باخضاع القضايا الفلسفية الأساسية لاختبارات حاسمة وذات دلالة . ويعمل كل جانب داخل المبررات الاستمولوجية لميتافيزيقاه ، وكانت النتيجة استقطابا فى الفلسفة يهدد بوقف التقدم الفكرى للإنسان . ويرجع الجانب الأكبر من هذه الورطة إلى أن كلا من الاتجاهين الفلسفيين »

إذا ما ذهبنا به الى نهاية مقدماته المنطقية، يكاد ينفي الاختيار الأخلاقي وبالتالي ينفي الأخلاق الحققة (٣٣) . لقد انتفت الأخلاق وأصبحت باطلا على يد المذهب العقلي الذي يوحد بين كل الأشياء بمنهج الحتمى ويخضعها لنظرة واحدة وقوانين كونية ضرورية ومبادئ أولية ، كما انتفت كذلك على يد المذهب التجريبي بتمزيقه « العقيم » لكل أجزاء الخبرة وتحويلها الى كيانات ذرية منفصلة . ويؤمن العقليون بأن مسار الكون محدد مقدما ولهذا انتفى الاختيار الحقيقى أو البدائل بالنسبة للقضايا الأخلاقية ، هذا بينما انكر التجريبيون أن الخبرة بامتدادها تنطوى على عناصر يمكن معرفتها ويمكن أن نبني عليها نسقا من الانتظام الأخلاقى القابل للتطبيق . ونظرا لأن جيمس كان يؤمن بأن الشعور بالنظام الأخلاقى هو أحد الحاجات الانسانية العميقة فقد وجد أن هذا موقف لا يحتمل . ولهذا كان مذهبه البرجماتى فلسفة تستهدف بعث احساس الانسان بواقعية الاختيار الأخلاقى والأخلاق .

لم تحاول البرجماتية التوفيق بين النزعتين العقلية والتجريبية على أساس ميتافيزيقى بقدر ما حاولت نقل أرض الحوار وأساسه بحيث توفر بديلا للمأزق المفروض عليهما . وشخص جيمس الصراع فى جوهره بأنه « صدام بين مزاجين » أكثر منه صدام بين حقيقتين فلسفيتين كل منهما تنفى الأخرى . وقدم جيمس تعريفا فضفاضاً وغير تكتيكى للفلسفة « أسلوبنا الفردى فى الرؤية والاحساس بالدفع الكلية والضغط الكلى للكون » . وساق حججه انطلاقاً من هذا التعريف وقال : من الطبيعى بالنسبة لبشر مختلف تكوينهم الفكرى والوجدانى أن يختلف أسلوبهم فى الاحساس « بالدفع والضغط » (٣٤) أن طبيعة التكوين المميز لكل من العقليين والتجريبيين قادهم الى السير فى اتجاهين متعارضين . ولكن لا يلزم عن هذا أن الحقيقة ملك أحد المعسكرين دون الآخر . وإن ما نحن بحاجة اليه هو فلسفة تعرف الخبرة تعريفا واسعا بحيث يتضمن الاحساس بالواقع نوعى المزاج . ومن المسلم به أننا ما ان نصل الى هذا التعريف اللازم للخبرة حتى يختفى الانقسام وتصبح الفلسفة مهياة لحل مشكلات البشر وتصلح حياتهم . وتحقيقا لهذا الغرض صاغ جيمس الخطوط العامة للفلسفة التى قدر لها أن تكون الاتجاه السائد فى فكر الليبراليين الأمريكين طوال النصف الأول من القرن العشرين وحددت نظرتهم الى فكرة التقدم .

ولكى يبرهن جيمس على قصور مزاعم المذهب العقلى ركز ، مثلما فعل فى كتاب « مبادئ » على الصعوبات التى تنطوى عليها الحتمية . وقرر أن ليس بالإمكان البرهنة الحاسمة على النزعة الحتمية أو نزعة حرية الإرادة والاختيار ولكن بالإمكان تفسير الدلالات الضمنية للاعتقاد فى كلا النظريتين وتعارضهما مع احساس المرء « بدفع وضغط » الكون . أو فاذا ما كان المرء مؤمنا بالنزعة الحتمية فإن عليه أن يقبل :

ان تلك الاجزاء من الكون الموجودة مسبقا بتحدد بصورة مطلقة وضع ومصير
الاجزاء الاخرى مستقبلا . وان المستقبل لا ينطوى على اى امكانات مبهمة فى
رحمه . وان الجزء الذى نسميه حاضرا مكمل ومتسبق مع بناء كل واحد . ومن
المستحيل بالتالى وقوع مستقبل غير ذلك المستقبل المحدد مقدما . فالكل فى
كل جزء من اجزائه ، ويلتحم مع الباقي فى وحدة مطلقة ويشكل كتلة صماء
لا تتضمن اى امكانية للتغير » (٣٥) .

ان المذهب العقلى يفترض « كونا مصمتا » واحديا كل تغيير فيه وهم
منطقي .

علاوة على هذا فان المؤمن بالنزعة الحتمية عليه ان يسلم بان المقولات
الوحيد عن الواقع هما الضرورة والاستحالة : فالاشياء الموجودة والتي كانت
موجودة هى وحدها الممكنة . كذلك فان احساس المرء بان هناك امكانية لحدوث
بدائل لما وقع فى العالم - بما فى ذلك مشاعر المرء وافكاره وافعاله - ليس
سوى وهم ايضا . ان ما وقع هو الشئ الوحيد الذى كان بالامكان ان يقع
دون سواه ، فلا مكان للمصادفة او الاختيار او امكان اختلاف الاشياء عما كانت
عليه فى عالم المؤمن بالنزعة الحتمية . « تنكر النزعة الحتمية ما تتصف به
ارادات المستقبل من غموض ذلك لانها تؤكد ان ليس هناك شئ غامض فى
المستقبل » (٣٦) .

ترتب على هذا النوع من الاعتقاد شيوع حالة من الفتور والتشاؤم .
وعلى الرغم من ان المرء قد يشعر بالأسى والحزن ازاء جريمة بشعة الا ان
مثل هذه المشاعر ليس لها معنى فى عالم واحد نظرا لان الجريمة لا بد
بالضرورة وان تكون جزءا من مسار اكبر للاشياء . وعلى الرغم من ان مشاعر
الأسى او الغضب او الزيف تضغط على الناس بحكم طبيعتهم ، على نحو
ما يحدث عند ادراك بعض مظاهر الشر فى الحياة ، الا ان واجب المؤمن بالنزعة
الحتمية ان يوفق بين هذه المشاعر وبين معارفه التى تسلم بان لا بديل آخر .
وبالتالى فان ما هو كائن وما ينبغى ان يكون هما نفس الشئ فى عالم الحتمية
فالاحكام الاخلاقية القائمة على بدائل كان بالامكان ان تصبح واقعية لمتطلبات
متباينة ليس لها معنى ، لانه لا توجد متطلبات متباينة فى هذا العالم .

ان تحليل جيمس لمنطق النزعة الحتمية فى ضوء خلفية الوصف الغائى
لوظيفة العقل فى كتاب « مبادئ » مهد الطريق لحجج البرجماتية التى كانت
السند لتفنيد الحجة الرئيسية للمذهب العقلى عن الوحدة والواحدية . وتجلت
قوة حجج جيمس عندما استهدفت فلسفة سبنسر التى ذهبت مذهب فيسك
فى ان التاريخ سلسلة من النتائج العلية الجامدة تكفل ما اصطلاح التطوريون

على تسميته باسم « التقدم » وينكر هذا النوع من الفلسفة العقلية أى مبادرة ذات أهمية للفرد فى التاريخ وأن تظاهرت بتقديم انطولوجيا تحمل مظهر التفاؤل . ولكن مذهب التطور عند سبنسر على الرغم مما يحمله من أمل سطحي إلا أنه لم يستطع إخفاء طبيعته القدرية الحقيقية ، ولهذا لم يسع جيمس إلا أن ينظر إليه نظرة ازدراء . وطبيعى أن كل مذاهب الفكر المشابهة لفكر فيسك إنما تماثل المعتقدات الميتافيزيقية فى عمقها ولا تجد لها سندا فى أى تحليل لأحداث التغير الاجتماعى . أنها تمثل « مزاجا تأمليا وموقفا عاطفيا قديم قدم العالم مزاج المذهب الحلولى القدرى بما فيه من حدس عن الواحد والكل الذى كان ويكون وسيكون » (٣٧) وسخر جيمس من الغايات المفترضة للتقدم القائم على النزعة الحتمية . « ان السماء المتشعبة برداء أبيض العازفة على القيثارة فى مدارس الأحد عندنا والفردوس الذى يصوره لنا كتاب سبنسر « معطيات الأخلاق » على انها قمة التقدم ، إنما هما سواء فى هذا المجال » (٣٨) وبنى جيمس رفضه للنزعة الحتمية على أساس إيمانه بأن الخبرة هى الفيض الدائم لامكانيات واقعية بديلة وميسورة للإرادة البشرية . ونظرا لأن الكون الحتمى المصمت الذى تقول به النزعة العقلية ينفى مثل هذه البدائل فقد أحس جيمس بأن لديه ما يبرر فى أن يضع ثقته فى شئ آخر . الشق الآخر من الأزمة هو نزعة الشك التى يتضمنها المذهب التجريبي والميل الى تشييت عناصر الخبرة وتحويلها الى جزئيات منفصلة . ورأى جيمس أن هذا الشق يتطلب حجة أكثر قوة واقناعا . وتضمنت البرجماتية وما اسماء جيمس « التجريبية الراديكالية » محاولات جادة لرد النزعة الذرية فى التجريبية واصلاحها دون الوقوع فى واحدة المذهب العقلى . وكانت مهمة صعبة لأنها تستلزم التسليم بمفهوم التجريبيين القائل بأن العالم كثرة على نحو ما تدركه الخبرة وليس واحدا ، مع رفض ما يؤدي إليه هذا المفهوم من تحليل وانفصال . ذهب جيمس الى أن التجريبية باعدت بين كل الأشياء التى تدركها الخبرة وحولتها الى كيانات منفصلة ، وقدمت عالما مكونا من أجزاء يمكن ادراك كل منها على حدة ولا سبيل الى تبين ما بينها من علاقات وروابط . وكانت النتيجة أننا أصبحنا ازاء عالم ليس به نظام قائم على روابط خارجية واقعية . ولهذا فإن مفكرا تجريبيا مثل شونس رايت على سبيل المثال نفى الايمان والذاتية والأخلاق التقدمية من أجل ضمان حياد صارم من جانب المشاهد . وكانت تجريبية رايت تجريبية عدمية حتى أن جيمس اتهم صديقه بانكار واقعية الكون من أجل ما سماه اللاكون nulliverse الذى ينتفى به الاتصال والامتداد أو الأرض الظاهرية المشتركة (٣٩) .

ونظرا لعدم توفر الدليل الذى يثبت مثل هذا الاتصال ذهب رايت الى

أن على المرء أن يستمسك بالاعتقاد ويرفض التأمل في العلة والمعلول أو الإبعاد الأخلاقية لظواهر بعينها . وارتكز رفضه للغائية على أساس رفضه للتناقض مع البراهين المشاهدة . وذهب رايت الى أننا ندرك الأشياء بمعزل عن الظروف المسبقة أو التأملات القبلية . وقال كما أشار الى ذلك جيمس ، « ان النظام الوحيد الذى له وجود موضوعى هو النظام الأولى حيث تعمل العناصر وتتفاعل ، ويلتزم كل منها بقانونه الخاص بينما يطفو « الشيء » دون ان يؤثر على عوامله التى تغفله » (٤٠) .

ان مفهوم رايت عن التجريبية يتطلب تجردا أوليميا تعجز عنه البشرية . وعلاوة على هذا أشار جيمس الى أن العزم على عدم اصدار أحكام أخلاقية له من الواقعية ما للعزم على اصدارها . ان اصدار قرارات فى المسائل الأخلاقية أمر مفروض دائما على البشر ، والفشل فى اتخاذ هذه القرارات لا ينفى ضرورتها ومن المسلم به ان الأخلاق أو ممارسة الاختيار هى جزء عضوى من الخبرة البشرية والارادة ولا سبيل الى ابطال مفعولها . ورأى جيمس أن الأخلاق قائمة بطبيعتها داخل الوعى الانسانى ، وانها تنشأ حيثما يقوم العقل بالاختيار بين بدائل ظاهرة وحيثما تعزم الارادة على العمل . ونظرا لأن القيم الأخلاقية تنشأ فقط فى الوعى الانسانى فقد كان الفرد الخلاق هو المحور الأخلاقى للكون ، وكانت الأخلاق جزءا من كل عملية تميز يقوم بها . تمييز يقوم بها .

والكلمة ذات الدلالة هنا هى كلمة «خلاق» ذلك لأن جيمس أكد أن المرء يمتلك هذه القدرة التى تمكنه من أن يضيف أشياء جديدة تماما الى الكون ، أشياء لم يكن وجودها متوقعا قبل أن يخلقها عقل المرء وادارته وسلوكه . وحيث أن نظرة جيمس الى العالم تقضى بأن المصادفة والاحتمال حقيقتين واقعيتين اذا فالمرء حر فى أن يخلق أشياء جديدة (أفكارا أو موضوعات) وبالتالي حر فى أن يغير المستقبل . ونظرة رايت لا تنفى فقط هذه الامكانية بل تعمل بحماس ضدها : « نزعة الشك فى المسائل الأخلاقية هى حليف نشط للأخلاقية . ان من ليس مع فهو ضد . وليس فى الكون حياد بالنسبة لهذه الأمور » (٤١) .

اذا لم يكن لدى مفكر ما سند فى المجهول ولا مطالب حيوية لكى يحيا أو ينزوى وفق ما يتضمنه العالم الخفى فان الحياد الفلسفى ورفض الاعتقاد فى هذا السبيل أو ذاك سوف يكون أحكم دليل له ولكن الحياد لسوء الحظ ليس صعبا باطنيا فحسب بل لا يمكن تحقيقه خارجيا أيضا حيث تعتبر علاقاتنا بالبديل أمرا عمليا وحيويا ويعتبر الحياد المتسق فى كل هذه الحالات أمرا لا يمكن تحقيقه (٤٢) .

ولقد استطاع رايت أن يستبعد الفائية من البحث لأنه أدرك فقط وبصورة
قاصرة الطبيعة الهادفة للفكر ، وأدى اصراره على حياد المشاهد عند التعرض
للمسائل الأخلاقية الى نوع من اللادرية أو عدمية فكرية تعنى فقط ، مثلما
فعل العقليون ، بجانب جزئى من جماع الخبرة البشرية ، ونظرا لأن الانسان
هو قمة ما فى الكون، والدوافع الأخلاقية جزء من بنية خبرته، اذ يلزم عن هذا
أن الكون كما يدركه الانسان فى خبرته هو كون أخلاقى بمعنى ما . وحين
قال رايت أن العلم الحديث دعم فقط الحياد الأخلاقى فانه قد تجاوز حقيقة
أن الأوامر الأخلاقية لها دورها وأثرها بالنسبة لكل البشر فى العالم وأنها
لذلك تمثل جزءا من الواقع الخارجى الذى يجبرنا على أن نعترف به ويتطلب
منا دائما تقييمه .

وهكذا فبينما اتفق جيمس مع رايت على أن فلسفة سبنسر عن التقدم المقدر
مسبقا كانت تأملا نظريا غير علمى وأن الكون لا يقدم شاهدا أو دليلا على
حركة مفردة تسير وفق خط واحد أخلاقى أو غير أخلاقى ، إلا أنه لم يتفق مع
رايت بالنسبة لنزعة الحياد التجريبية اللادرية . لقد أغفلت نظرية رايت
امكانية أن الاعتقاد فى الأخلاق يساعد على خلق واقعيتها (٤٣) . ورأى جيمس
أن حياد المفكر التجريبى بالنسبة للمسائل الأخلاقية أساسه الجهل بالأسلوب
الذى تساعد به الإرادة على تقرير وحسم واقعية الأخلاقى . وكما قال فى مقاله
« النشاط الانعكاسى ونزعة التأليه » مرددا نفس الاستعارة المجازية التى
استخدمها فى كتابه « مبادئ » يقول « ان نطلب من مصالح الانسان الذاتية
أن تظل سلبية الى أن تتكشف الحقيقة تلقائيا من البيئة ، فانا نكون كمن
يطلب من أزميل النحات أن يظل سلبيا الى أن يتكشف التمثال تلقائيا من
الحجر » (٤٤) ان محور « ارادة الاعتقاد » هو ان الاعتقاد فى امكانية ما مستقبلا
قد يساعد على أن تصبح هذه الامكانية واقعا وحقيقة .

وذهب جيمس الى أن نزعة حرية الإرادة « العلمية » التى قال بها رايت هى
نزعة تحكمية وظالمة مثل نزعة فيسك الحتمية . ولهذا كان اعتراضه واحدا
بالنسبة للثنين : فكلاهما أنكر وجود اختيارات أخلاقية ذات معنى يمكن
للأفراد أن يعرفوها من خلال خبرتهم ويعملون وفقا لها فى المستقبل ، وأنكر كل
منهما على المرء حرية الأخلاقية الضرورية لتحقيق التقدم . ولهذا قدم جيمس
البرجماتية كحل وسط بين الفكر الواقعى الجامد وبين الفكر المثالى الواهن
أو بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية وبنى جيمس هذا على أساس مفهومه
عن الخبرة الذى يستهدف تمكين المرء من أن يعمل بإيجابية ومسئولية فى ضوء
المثل العليا الأخلاقية والإغراض المطلوب تحقيقها . وأكد جيمس أيضا أن هناك
دائما اختيارا آخر . . . وكان هدفه من هذا كله الإفلات من شق الأزمة ويجعل
التقدم واقعا وحقيقة .

• وقد أوجز التعريف البرجماتي لمعنى الخبرة كل اكتشافات كتاب « مبادئ علم النفس » بدأ التعريف على المستوى الفسيولوجي والسيكولوجي الأساسى : تداخل الفرد مع بيئته • تبدأ الخبرة احساسا دافقا بالامتداد الشخصى متضمنا الموضوعات الخارجية وعلاقتها ببعضها البعض ، وانتقال علاقتها الى مفكر أو مختبر دينامى وهادف • وتولدت عن هذا التفاعل المتدفق حالة من الشعور أو احساس بالامتداد أو الاتصال والحركة بين معطيات الخبرة • ولم تبق هذه المعطيات فى حالتها العشوائية بل انها فى حالة تحولها الى جزء من الشعور أخذت تكوينا هادفا أو غائيا • خلاصة القول انها أصبحت أفكارا أو تصورات ذهنية وأنماطا من المدركات الحسية التى انتظمت على نحو يسمح للمرء بأن يستجيب بصورة مرضية مع بيئته ، وأن يخطط أسلوب تعديلها تحقيقا لهذا الارضاء • وتتضمن طبيعة الفكر ذاتها والشعور قدرة المفكر ليس فقط على البقاء فى موقف خبرى مركب بل على البقاء وفقا لشروطه هو • معنى هذا أن الشعور والفكر يتضمنان موقفا عقليا نشطا وهادفا واختياريا تجاه المستقبل • وتفيد هذه النظرة أن الخبرة ذاتها تقدمية وتنطوى على كل من امكانية الاستجابة على البيئة بأساليب جديدة ومعيار تقييم مدى فعالية هذه الاستجابة عند تحققها •

واضح أن تعريف جيمس للخبرة تعريفا واسعا بحيث يمكن أن يقبله كل من العقلين والتجريبيين • ولكنه ابتعد عن الطرفين النقيضين بأن جعل الخبرة المصدر الوحيد للمعرفة وبأن قال ان الخبرة مفتوحة ومستمرة بحيث تتيح للناس فرصة للاختيار الفعال عند رسم مستقبل لمشيئتهم • ويتضمن الفكر ذاته ، أو عملية تكوين التطورات الذهنية ، اختيار أنماط سلوك المستقبل ورفض البدائل ، ولكن ليس هناك أى شئ حتمى أو ضرورى بالنسبة للاختيار على نحو ما يقتضيه منطق المذهب العقلى • ولا ريب فى أن النظرة البرجمائية الى الخبرة لا يمكنها أن تتفق بدقة الا مع العالم التعددى غير الحتمى الذى تقول به النزعة التجريبية ولهذا نجد البرجمائية تميل بقوة الى المذهب التجريبى •

ولكن مذهب الكثرة البرجماتي عند جيمس له أيضا منطق • وإذا كان قد أنكر النزعة القدرية الجبرية فى الكون المصمت عند المذهب العقلى فانه قد أوضح أن الكون ينطوى على قدر كاف من الاتصال الذى يسمح للفكر والسلوك البشريين أن يسيرا بفعالية من موضوع الى آخر ومن نقطة زمنية الى أخرى • وإذا كانت الأخلاق لا يمكن أن تكون واقعية الا فى عالم يتضمن المصادفة والاختيار ، فانها بالمثل لا يمكن أن تكون واقعية الا فى عالم يتضمن قدرا أو نوعا من الاتصال فى الخبرة • وبينما قبل جيمس الكثرة الخارجية للنزعة التجريبية فقد كان لزاما عليه أن يبين أن عالم رأيت - العالم العدمى المجرد أخلاقيا - الم قاصر ازاء متطلبات أكبر يقتضيها الواقع موضوع الخبرة •

وطبيعى أن السبب فى أن عالم رايت بدا عالما « مجردا بصورة غريبة » .
هو أنه فصل بصورة جامدة الجانب الذاتى عن الجانب الموضوعى للخبرة الأمر
الذى رآه جيمس مستحيلا سيكولوجيا : إذ من المستحيل تماما فصل المدركات
الحسية عن التصورات الذهنية ولهذا كان أسلوبه فى تطويع النزعة التجريبية ،
والذى يشكل أحد المهام الرئيسية فى ميتافيزيقاه التى لم تكتمل ، هو القول
بأن المفهوم التجريبي عن الخبرة ليس راديكاليا بصورة كافية ، بمعنى أنه
اخفق فى الاعتراف بأن العلاقات القائمة بين موضوعات الإدراك هى جزء واقعى
من الخبرة مثل الموضوعات ذاتها . والملاحظ أن التجريبيين من أمثال رايت ،
شأنهم شأن علماء النفس الترابطين ، لم يولوا هذه الحقيقة اهتماما كافيه
ولم يدركوا بوضوح أن الخبرة لا يمكن أن تكون غير متصلة ، وأن الموضوعات
التي تتضمنها كامنة عضويا فى الشعور الذى أدركها مثل كل علاقاتها
الخارجية . وكان كل هذا متضمنا فى الطابع الانتقائى الهادف للشعور ذاته .
ولهذا قدمت التجريبية الراديكالية ، وهو المصطلح الجديد الذى صاغه جيمس
للتعديل البرجماتى الذى أدخله على التجريبية ، صورة لعالم قوامه الخبرة
الخالصة ، عالم تمثل فيه الخبرة المادة الأساسية والأولية للواقع .

وهكذا فبينما أفضت الحتمية الى التشاؤمية وأفضت التجريبية الى الكفر
والعدمية الاخلاقية ، فإن مذهب الكثرة البرجماتى كان يعنى أن هناك مبررا
حقيقيا للتفاوت . لقد تصور مذهب الكثرة عند جيمس العالم كشيء مرن لم
يكتمل وقد يجد الانسان فى اختياراته وأغراضه ما يساعده على خلق ظروف
المصير البشرى . ويرى المؤمن بمذهب الكثرة « ان النظرة البسيطة غير المعقدة
الى الأشياء » هى الإدراك الصادق للواقع ، ولهذا فإن عالم البرجماتية على الرغم
من مزاعم المذهب الحتمى ، عالم منفتح على نحو يتيح للمرء قدرا من النفوذ
على المستقبل . ويرى البرجماتى ان الاحساس بواقعية الاختيار ، وان امتنع
على أى مخطط نهائى للبرهان ، قدم هبة الارادة التى أصبحت واقعية عند
وضعها موضع التنفيذ . وليس لدى البرجماتية ضمان باشباع كل غرض
انسائى - وقد يكون فى هذا منزلق الى منطق الحتمية - ولكنها تؤمن أن
مستقبلا أكثر ارضاء يعتبر أمرا ممكنا ذلك لأن بإمكان كل امرئ أن يختار
العمل وفق صالحه . وبعد أن تجنب جيمس القيود الشائكة التى يفرضها
المذهب العقلى ، والتسيب وعدم الاتصال اللذان يفرضهما المذهب التجريبي
آثر المذهب التعددى الذى يتفق ما فيه من انفتاح وتماسك مع تعريفه لمعنى
الخبرة والفكر .

ان البرجماتية وقد صيغت عمدا بهدف تجنب « الأزمة الراهنة فى
الفلسفة » جعلت ارادة الاعتقاد عند الانسان فى مستقبل أفضل هى مثلها
الفلسفى الأعلى . لقد تساوت البرجماتية ببساطة ما هى النتائج المترتبة على
الاعتقاد فى صدق هذه الفكرة أو تلك . فلم يعد الصديق خاصية أصيلة فى
(م - ٩ - فلسفة التقدم)

عدد من الأفكار الصيغية بل هو علاقة فكرة ما بشئائها عند وضعها موضع التنفيذ . والأفكار الصادقة هي الأفكار التي تحقق النتائج الملائمة - الملائمة لغرض الفكر - وهنالك علاقة ثابتة بين الأفكار الصادقة وبين المستقبل ونتائج الاعتقاد في صدق مفهوم ما بحيث يبرز للمرء العمل على تنفيذه وليس هنالك صدق نهائي أو مكتمل أو ثابت نظرا لأن الخبرة ، وهى الحكم النهائي ، فى حالة قبض دائم . والفعلية التى يبنى عليها حكمنا بصدق مفهوم ما - شأنها شأن الخبرة ذاتها - تعتبر عملية تقدمية : « الصدق حدث يحرص للفكرة . . . أن صدقها فى الواقع يحدث عارض ، أو عملية : عملية تحققها . . . العلاقات والتقلات (التى تقود من فكرة إلى الحقيقة الواقعية) تبدو لنا من نقطة إلى نقطة كشيء تقدمى متسق ومرض » (٤٥) .

ونظرا لأن الغرض والارادة البشرية ، من وجهة نظر علم النفس عند جيمس ، لهما هذا الدور الغلاب فى بناء الأفكار ، فإن صواب المعايير البرجماتية لتحقيقها ينطوى على معايير كثيرة تفوق المخطط الاستمولوجى البسيط فى تقييم صواب فكرة ما . يقول البرجماتية انه فى عالم الكثرة حيث الجدة حقيقة واقعة والارادة خلاقة حقا ، فإن التاريخ كما هو فى خبرة الناس ، هو تاريخ ارادى بطبيعته وحين قال جيمس أن الحكم على قيمة فكرة ما يكون فى ضوء فعاليتها « لحملنا بنجاح من جزء من أجزاء الخبرة الى أى جزء آخر ، وربط الأشياء رباطا مرضيا ، والعمل بأمان مع تبسيط واقتصاد الجهد » فإنه حين قال هذا أوضح كيف أن البرجماتية تبنى على نوع خاص من فلسفة التاريخ (٤٦) . حقا ان جيمس لم يصغ هذه الفلسفة صياغة تفصيلية مسببة ولكنه أشار فى كتاباته الأخيرة الى طبيعة المتطلبات التاريخية للبرجماتية . وهنا شرع فى صياغة الخطوط العامة لنظريته الارتقائية .

ينكر مذهب الكثرة البرجماتى أن التاريخ « كان وحدة واحدة مستقيمة من الواقع » بل قال على العكس من هذا أن وقائع التاريخ تبدو سابعة فى بحر أوسع من الممكنات التى تم اختيارها من بينها (٤٧) وتقضى النظرة التعددية الى التاريخ أن وجود طائفة من الأوضاع السائدة لا يعنى أن طائفة واحدة فقط من الأوضاع التالية لها هى التى ستقع دون سواها . ويرى صاحب مذهب الكثرة أن مفهوم الممكن له نفس قدر الواقعية التى لحقائى الوجود وفكرة المستحيل . ويعنى مذهب الكثرة عند جيمس أن « بعض ظروف خلاص العالم موجودة بالفعل ، وأن أحد هذه الظروف هو واقعية الاختيار الإنسانى بالإضافة الى الحافز الفطرى عند الإنسان الى تحسين أوضاعه الأخلاقية (٤٨) » ويفيد مذهب الكثرة أن هناك فرصة لحدوث عالم أفضل بجهد الإنسان أى « فرصة أن يكون المستقبل فى ضوء الأخلاق غير الماضى وأفضل منه » .

لقد سارت أهواء جيمس منذ شبابه فى هذا الاتجاه . ذلك أن أزمته

العاطفية في أوائل سبعينات القرن الماضي نشأت جزئيا على الأقل نتيجة حالة الاكتئاب ورهاب الاحتجاز (الخوف من الأماكن المغلقة) وهي الحالة التي انتابته حين تصور أنه يعيش في عالم تحكمه الحتمية والشر واقع وحقيقة لا مفر منها . وتصور آنذاك أن دواءه يتمثل في أن يمارس اراديا « فرديته » وقدرته الخلاقة ، ولم تكدمضى سنوات قليلة أى في عام ١٨٨٠ حتى كان يدحض آراء سبنسر التي يقول فيها ان « الانسان العظيم » في التاريخ لا يمكن تفسيره الا في ضوء مجموعة من « الظروف المتراكمة » مسبقا والتي تحدث وفق قانون طبيعى . واستهدف جيمس من معارضته لهذا الحكم تأكيد أن سبنسر ومن سار على شاكلته من التطوريين أخفقوا في رؤية أن عظام الناس من أمثال « التغيرات التلقائية » عند داروين يتمتعون بعقريّة قادرة على تعديل البيئة بأساليب « أصيلة تماما » وغير متوقعة (٥٠) وإذا كان المجتمع يمثل ظرفا مجددا الا أنه لا يستطيع أن يحدد ويحسم ما يمكن أن يفعله الرجل العظيم والآثار المترتبة على أفعاله في التاريخ . وتمثل النزعة الارتقائية البرجماتية افاضة وتوسعا في هذه الآراء المبكرة .

... ان النزعة الارتقائية هي القرن التاريخي أو الافاضة التاريخية للبرجماتية ومذهب الكثرة واردة الاعتقاد . وهي مثل البرجماتية تمثل طريقا وسطا بين حتمية المذهب العقلي وحيادية المذهب التجريبي ، وهي أيضا مثل مذهب الكثرة تؤمن بإمكانية حدوث اتجاهات تاريخية وإمكانات جديدة مستقبلا ، وهي ثالثا مثل ارادة الاعتقاد اذ ترى أن التحسن المتمثل في هذه الإمكانيات مبنى على الايمان الذى يضعه الناس في مثلهم العليا الأخلاقية . وتقضى النزعة الارتقائية بأن « خلاص العالم رهن بتنشيط كل أجزائه المختلفة ونحن من بينها » (٥١) وتسلم كما قال جيمس في استهلاله لكتاب « بعض مشكلات الفلسفة » بأن « تقدم المجتمع يحدث نتيجة أن الافراد يتغيرون ويتباعدون عن المعدل البشرى في كل الاتجاهات » وأن التغير نتاج مجموع مؤثراتهم وأمثلتهم ومبادراتهم (٥٢) .

وتقضى النظرة التاريخية عند جيمس بأن الناس يقفون أو يسبحون في بحر واسع من الامكانيات والاختيارات ، أما كيف وإلى أين يوجهون أنفسهم فهذا مرده اليهم الى حد كبير . ونظرا لأن لدى الناس القدرة على التأثير على مسار التاريخ فان عبء التغير الكيفى أو التقدم يقع على عاتقهم . « من المحتم أن نبني التيار الدافق » والسؤال الهام هو : هل هذا التيار بما تصنعه من إضافات ترتفع أم تنخفض قيمته ؟ اننا خلاقون في مجال المعرفة وكذلك في حياتنا النشطة . ونحن نضيف جزءا من الحقيقة الى كل من الموضوع والمحمول . ان العالم يقف طيعا حقا ينتظر أن يتلقى من أيدينا اللمسات الأخيرة » (٥٣) .

وإذا كانت الارتقائية تقف موقفا وسطا بين التشاؤمية الزائفة للتقدم
الضرورى وبين العقم وفقدان الأمل دون ضرورة لعدمية المذهب التجريبي
المتطرف ، فإن النزعة الارتقائية تؤمن بأن التقدم نحو أهداف مختارة ، نحو ما
آمن به الناس وعقدوا الآمال على أن يكون ممكنا أخلاقيا إنما هو « اختيار حى » .
صادق . « ولا تعالج الارتقائية الخلاص باعتباره ضروريا ولا مستحيلا وإنما
باعتباره امكانية تصبح أكثر فأكثر احتمالا كلما تزايدت أكثر فأكثر الظروف
الفعلية للخلاص . ومن الواضح أن لا بد وأن تنزع البرجماتية نحو
الارتقائية . . . (ان افعالنا) تخلق خلاص العالم » (٥٤) وكانت الارتقائية
هى المعالجة المباشرة لتلك الأجزاء من الواقع التى لم تكتمل أصلا ويمكن
صوغها . وتقضى بأن « العمل لا يزال يأتى فعله فى العملية العالمية » ، وأن
« طبيعة نتائج العالم رهن جزئيا بأفعالنا » (٥٥) ويرى صاحب النزعة الارتقائية
أن الايمان بمستقبل أفضل هو « أحد الحقوق الفطرية الأصيلة » للعقل
البشرى « وأننا اذا بذلنا أقصى جهدنا وبذلت القوى الأخرى أقصى جهدها
فإن العالم سوف يبلغ الكمال » (٥٦) .

وينطوى مفهوم جيمس الارتقائى عن التقدم على عنصر من المخاطرة
المستمرة . فالتقدم غير يقينى وعارض ، وهو فى جوهره مسألة ارادة واردة .
خيرة حيث يحسم الأفراد أمرهم ويعزمون على العمل بشجاعة لصالح معتقداتهم
الأخلاقية . وهكذا يصبح « كمال » العالم غير مضمون ، ولكن يمكن أن يتحقق
فعلا اذا ما تيسرت للناس القوة للتأثير على اتجاه التغيير . « اننا قادرون
ونستطيع أن نقفز وكلا قدمينا بعيدان عن الأرض الى - أو نحو - عالم نثق أن
أجزاء أخرى من هذا العالم تتفق مع قفزتنا وترتضيها - وهذه هى الطريقة
الوحيدة التى يمكن من خلالها خلق عالم كامل من النمط التعددى » (٥٧) ان
المفكر البرجماتى والارتقائى الأصيل « يريد الحياة على مشروع يثق فيه وان
كان غير مضمون الامكانيات ، يريد أن يدفع نفسه ثمنا اذا اقتضى الأمر من
أجل تحقق المثل العليا التى ارتضاها » (٥٨) وتنطوى النزعة الارتقائية على
قدر من المشقة ذلك لأنها تتطلب من الناس أن يعملوا دون ضمانات . ولقد
استساغ جيمس شخصيا هذه المخاطرة التى رأى انها هى التى تكسب الحياة
معناها ومذاقها :

تتمثل قيمة الحياة البشرية بالنسبة لأغراض سارة ومسلم بها جهرا
فى تحقق الزواج بين أبوين مختلفين ، كل منهما عقيم وحده وليقل
المستشرقون والمتشائمون ما يريدون فإن أعظم دلالة للحياة تتمثل فى خاصية
التقدم التى تميزها ، أو ذلك الاتحاد الغريب بين الواقع وبين المثل الأعلى
للجدة الذى تستمر فيه من لحظة الى أخرى حتى الوقت الراهن » (٥٩) .

وكان جيمس متفائلا بالنسبة للمستقبل ايمانا منه بان الهدف النهائي للخلق هو « تحقيق أعظم اثراء لوعينا الأخلاقي » : « إن الهمس الدائم لأكثر المثل العليا رسوخا وثباتا ، والجهد الدؤوب للصدق والعدالة ، اذا ما تهيأ لهما الوقت الكافي ، لابد أن يجذبا العالم الى اتجاهيهما (٦٠) ونظرا لأن دوافع الانسان هي دوافع أخلاقية في الاساس وان حاجته الى تحقق اخلاقياته تمثل حافزا رئيسيا له في سلوكه ، فان الاثر الأخلاقي سوف يتضح أكثر فأكثر كلما تهيأت للانسان فرصة أكثر للتحكم في بيئته . واذا كان التقدم غير مضمون فان جهود الانسان المستمرة من أجل تحسين ظروفه سوف تؤدي في النهاية الى مستقبل أفضل من الماضي .

تلك هي الفكرة البرجماتية عن التقدم كما صاغها جيمس : تقدم فردي ، ومهادف ، ونسبي وعارض ، وهو في آن واحد موضوع وعملية ، وغاية ووسيلة . ويتحقق التقدم عن طريق التأثير التراكمي لجهود الأفراد من أجل جعل معتقداتهم وآمالهم حقيقة واحدة أو صادقة . ان الناس لديهم الارادة ، بل والضرورة أحيانا ، للاعتقاد بأن عقلهم قادر على مساعدتهم من أجل خلق مستقبل يرضى حاجاتهم ورغباتهم المتغيرة . وكل تحسن طرأ في الماضي على وضع الانسان انما جاء بفعل فكر الانسان وارادته ورغبته وعمله . ليس هناك اله نزل الى المسرح ، سواء تصورناه بالمعنى الديني أو العلمي ، حكم التطور التاريخي أو حدد نوع التغير الذي قد يكون اصلاحا أو تدهورا ، وليس هناك معيار أخلاقي يعتبر مقياسا ثابتا للتقدم . ولكن ليس معنى هذا ان فكرة التقدم وهم وخيال ، وانما يعني ان الخبرة الانسانية تحتسوى على نوع من التقييمات الكيفية والأغراض والمعايير يتم بناء عليها توجيه وقياس التغيرات التي يحدثها الناس خلال الزمان .

ولكن مفهوم جيمس عن التقدم لم يكن ليؤلف نوعا من الفلسفة الاجتماعية المتسقة . فقد كانت أفكاره الاجتماعية والسياسية خليطاً من الاستقلالية ومعاداة الامبريالية والسلامية والدولية وليبرالية القرن التاسع عشر الديمقراطية (٦١) . وصرح بأن تعليمه السياسي المبكر استقاه جملة من كتاب « الأمة » تأليف أ . ل . جودكين وهو جمهوري النزعة . ولكنه تأثر تأثرا قويا في السنوات الأخيرة من حياته بالاشتراكية الغابية التي دعا اليها ه . ج . ويلز . وكتب مقالا مشهورا في العام الأخير من حياته عنوان « المعادل الأخلاقي للحرب » دعا فيه الى انشاء جيش غير قتال وظيفته العمل والخدمات الاجتماعية ، وقال انه « يؤمن باخلاص بأن السلام سوف يسود وأن سوف يتحقق تدريجيا نوع من التوازن الاشتراكي » (٦٢) .

وكان جيمس فاضبا ومستغزا بسبب موقف أمريكا الدولي بعد الحرب

الاسبانية الامريكية حتى انه أصبح نائبا لرئيس عصبة معاداة الامبريالية .
 واعتبر آراء تيودور روزفلت ، تلميذه السابق ، بشأن القضايا العسكرية
 والتوسع الامريكى آراء بغيضة . وضاق مذهبه الفردي الفج باتحاد جماعات
 الاصلاح الديمقراطي التي صتعت للبلاد حقبة التقدم . وعبر عن ذلك بقوله :
 « أنا ضد الضخامة والعظمة والاتساع بكل صورها ، وبيع القوى
 الاخلاقية الجزئية غير المرئية التي تعمل من فرد الى فرد وتنفلد الى ثنايا
 العالم كما تنفذ الجذور الصغيرة او شرايين الماء ، ولكنها فى نفس الوقت
 تصنع اكثر دعائم كبرياء الانسان رسوخا اذا ما توفر لها الوقت الكافى ،
 وكلما كانت الوحدة التي تتعامل معها اكثر ضخامة كلما كانت حياتها اكثر
 خواء ووحشية وكذبا . ولهذا السبب اقف ضد كل التنظيمات الضخمة
 وضد كل النجاحات الكبيرة والنتائج المتفاخرة ، واقف مع قوى الحق
 الخالدة التي تعمل دائما داخل الفرد وان لم تصب نجاحا مباشرا وفوريا
 حتى ياتى التاريخ بمدوفاتهم بزمان طويل ليضعهم فى القمة . » (٦٣)

واعتقد جيمس ان التقدم نتاج رجال يتمتعون بالقوة والارادة الخيرة
 وتصدر اعمالهم بدافع الايمان والثقة من اجل « الايمان العريق بالقيم
 الانسانية » . معنى هذا ان اهم عامل فى التقدم هو الانسان العبقري الذي
 يعترف رفاقه الديمقراطيون بقوته وزعامته . والملح جيمس الى ان هناك
 ارسقراطية طبيعية تنشط الديمقراطية . وكان ايمان جيمس بالديمقراطية
 « كنوع من الدين » ايمانا راسخا لا يهتز ، ويقضى بان الديمقراطية تقدمت
 لانها هيات الفرصة « لخير الناس » لكي تكون الزعامة لهم : « لا تفعل
 البشرية شيئا الا من خلال المبادرات التي تاتى على يد المجددين والمبتكرين ،
 كبارا اوصغارا ومحاكاة الباقيين منا ، هذه هي العوامل الوحيدة النشطة فى التقدم
 الانسانى . يمهّد العباقرة الطريق ويضعون النموذج الذى يلتزم به العامة
 ويتبعونه » (٦٤) وهكذا فان خلاص العالم رهن فى النهاية بشخصية
 وفشيلة اخير المجتمع .

ولكن بينما كان جيمس يتحدث بأمل عن « خلاص العالم » ووضع
 مسئولية هذا العمل بين يذى الانسان ذاته ليحقق هذه المهمة ، الا ان
 مفهومه عن التقدم اخفق فى بيان الطريق المؤدى الى الخلاص ، وعلى الرغم
 من ان مذهبه البرجماتى جاهد ليجعل الاخلاق حقيقة واقعة بالنسبة
 للأفراد ، الا ان جيمس أحجم عن صوغ نظرية متسقة عن الاخلاق كما أحجم
 عن صوغ أيديولوجيا اجتماعية يجرى تطبيقها من خلال جهد منظم . ودفعه
 الخوف من قيود الحلقة المغلقة من « المعطيات » الاخلاقية الى أن يؤكد
 فقط أن واجب كل انسان أن تكون له خبرته وكلمته . لقد تصورت
 البرجماتية عديدا من التماثيل المصنوعة من حجر تساوى عدد النحاتين .

ولكن فكرة الارتقاء افتقرت الى اداة التمييز بينها . واكد جيمس ان التاريخ مفتوح وان الانسان العبقري قادر على تغيير مساره ، ولكنه رفض ان يدلنا على اتجاه التغيير ، وهذا على عكس لستر وارد الذي كانت له آراء في بعض النواحي .

ان الخوف من الدجماطيقية ، - او اذا نظرنا نظرية ايجابية ، احترام استقلال خبرة الفرد وتكاملها - قاد جيمس الى وضع فلسفة تقبل عديدا من التطبيقات المتباينة وادت الى عديد من النتائج الى اسف لها جيمس نفسه . فبينما اكد جيمس ان البرجماتية هي اساسا نظرية عن الحق الا انها اجازت على يد جيمس الكثير من الحقائق بمثل كثرة الأغراض الإنسانية . وبينما كانت النزعة الارتقائية عنده تعنى ان العمل من اجل المثل العليا للفرد قد يساعد على تحقيقها الا انها لم تقدم ما يسترشد به الانسان ليعرف اى المثل العليا الجديدة حقا بهذا الجهد . وابدى جيمس باعتباره عالما نفسيا وفيلسوبا اهتماما اكبر للمشكلات المتعلقة بكيف ولماذا يخلق الافراد الافكار ويستعملونها اكثر مما عنى بجوهرها واثرها على التاريخ وعلى المجتمع . لقد بدت البرجماتية كما حددها جيمس ناقصة من حيث هي نظرية اجتماعية ، ولم تكن النزعة الارتقائية سوى الهيكل العظمى المجرد لمفهوم التقدم التاريخى .

ولكن حينما جاء الوقت كان مفهوم جيمس لطبيعة الخبرة ، قد تمت صياغته بصورة مقبولة وكافية ليكون سنده القوى فى دحض منحى التحلل عند هنرى آدمز . ان حياة باكملها زاخرة بالدراسة والجهد والتي مهدت لمراسلاته مع صديقه القديم المتشائم فى صيف عام ١٩١٠ هيأته لرفض النزعة الشكلية فى كتاب « الرسالة » . ان التجريد الواحدى النظرى وغير العملى الذى سماه آدمز « التاريخ » ينطوى على كل مظاهر النقص والقصور التى تميز اى موقف حتمى ، كما ينطوى رفض جيمس على ارهاصات مذهبه التعددى والبرجماتية واردة الاعتقاد والارتقائية . واذا كانت كل هذه الافكار لا تمثل نظرية متكاملة ومتسقة عن التاريخ الا أن جيمس اوضح كيف يمكن تحويلها الى فكرة غنية وحيوية عن التقدم وتكون فى نفس الوقت حجة تاريخية ضد النزعة الشكلية .

ولكن كل هذا لم يكن كافيا . اذ لو صح تصوير جيمس للفلسفة باعتبارها مشروعا يمايز بين تنظيمات الناس لحياتهم ، فان المفكرين من ذوى الحس المرهف فى ملاحظاتهم فى مطلع القرن العشرين - وكان هناك كثيرون - أدركوا أن الازمة الفلسفية التى تحدث عنها جيمس وحاول الافلات منها انما كانت منعكسة على المجتمع ككل . وتمثل اثرها فى المجتمع ، كما

تمثل في الفلسفة ؛ في شل ارادة العمل الحماسي والفعال من أجل تخفيف
حدة المشكلات الاجتماعية والاخلاقية . وإذا كانت برجمانية جيمس قد
دلّتنا على مخرج من المشكلة كـأفراد فهل لم يكن من المستطاع احكامها
وتوسيع نطاقها لتصبح فلسفة اجتماعية تعطي نفس الأمل للمجتمع ؟ كانت
هذه هي الرسالة التي اضطلع بها وأنجزها جون ديوي وريث جيمس في
مذهبه البرجماتي .

جون ديوى

المعيار التجريبي

قال جون ديوى فى كلمة نعى بها جيمس ونشرتها صحيفة ذى انديبندنت the independent « فقدت أمريكا بوفاة وليم جيمس فى الثامنة والستين أبرز شخصياتها فى مجال الفلسفة وعلم النفس » (١) ولعل ديوى كان بوسعه أن يضيف الى ذلك قوله : ان المنزلة الرفعية التى تمتع بها جيمس تمثلت فى نفوذه الكبير على جيسل بأكمله من المفكرين الأمريكين - وكان أكثر من أفاد وأثر معه هو ديوى نفسه . فعند عام ١٨٩١ الذى صادف فيه جون ديوى لأول مرة كتاب جيمس « مبادئ علم النفس » وبدأ ديوى يتزايد تأثره بوضوح بالتفسير البرجماتى للخبرة وامكانيات التجديد المنهجى للفلسفة التى طالب بها « مبادئ علم النفس » كما بدا له . وعلى الرغم من أن ديوى رأى البرجماتية فى ضوء مغاير تماما لما رآه جيمس إلا أن دينه لاستاذ جامعة هارفارد دين عظيم جدا . ويصف ديوى كتاب « مبادئ » فى رسالة بعث بها فى مارس ١٩١٣ الى جيمس بقوله انه « الجذ الروحى لكل نشاط وجهد » البرجماتية . وعندما صدر فى نفس العام كتاب « دراسات فى النظرية المنطقية » الذى أشرف عليه جون ديوى كتب كلمة الاهداء التالية : « آراء الوحي والالهام وآراء شحذ الأدوات التى يستعين بها الكتاب فى فهم هناك شعور بالالتزام والتبجيل من جانبنا جميعا لاستاذ جامعة هارفارد وليم جيمس الذى نأمل منه أن يتقبل منا هذا الاعتراف وهذا الكتاب كتعبير متواضع عن اجلالنا وامعجابنا » (٢) .

بدأ جيمس وديوى فى التراسل ابتداء من عام ١٨٩١ وكما كانت الحالة دائما مع كثيرين ممن راسلوا جيمس سرعان ما تدهمت علاقتهما وتحولت الى صداقة حميمة وتعاون متبادل . تناول كل منهما البرجماتية بحماس المصلح ، ورأى فى الحركة البرجماتية بوجه عام - أو « التجريبية » كما كان يؤثر ديوى تسميتها - بدور تغير عميق فى التطور الفلسفى الغربى . وكتب ديسوى الى جيمس فى أول صداقتهما أنه بعد أن قرأ « مبادئ » اقتنع أن حركة هائلة على وشك الوقوع عندما تطالب القوى الفكرية التى تجمعت منذ عصر النهضة

والاصلاح ، بحركة حرة تماما » (١٣) وبينما كان جيمس يطالع بحماس كتاب « دراسات فى النظرية المنطقية » بعد ذلك ببضع سنوات تصادف أن رأى ديوى وتلامذته البرجماتيين فى جامعة شيكاغو وقد انشأوا « مدرسة أصيلة للفكر » تستحق « اسم مذهب جديد فى الفلسفة » (١٤) .

ولد ديوى عام ١٨٥٩ وهو عام صدور كتاب « اصل الأنواع » وهو توافق يشير اليه المؤرخون كرمز للعلاقة بين حياة ديوى وتعاضل المفاهيم الداروينية وكيف انعكس فى انتاج ديوى كل جوانب التكافل بين الكائنات الحية والنمو العضوى . ولكننا نخطئ اذا عزونا الى الداروينيين كل ما تمثل لدى ديوى من فكر عن التفاعل العضوى فى الطبيعة وفى المجتمع . ذلك ان كانط وهيجل بوجه خاص كان لهما أثر مباشر أكثر من داروين على فكر ديوى وكذلك اثر جيمس وجورج سلفستر موريس أستاذ ديوى بجامعة جون هوبكنز والذي كان مثاليا من الطراز الأول . وبعد سنوات من تحول ديوى الى التجريبية قرر أن هناك « ثراء عظيم وتنوع كبير من الاستبصار عند هيجل يفوق كثيرا أى فيلسوف آخر » (٥) ولكن على الرغم من هذا فان المفكر الدروينى ن . ه . هكسلى هو أول من أخذ بيد تلميذه ديوى بجامعة بيرمونت فى أواخر سبعينات القرن الماضى « وأيقظ فيه اهتماما فلسفيا خاصا متميزا » (٦) .

ولكن هذه الاهتمامات الفكرية جاءت متأخرة نسبيا ، ذلك لأنه لم يكن من المستطاع التنبؤ بتطور ديوى الى فيلسوف من الأحداث أو المؤثرات التى عاصرها فى شبابه . ولد ديوى فى بولنجتون Burlington فى فيرمونت وهو سليل أسرة متوسطة من نيوانجلاند وتمتع بصبا سعيد وصحى ومرموق . وكان أبوه تاجرا محبوبا وثير متعلم ويتذكر ظروفه صبا ينصت الى مدافع السفن الحربية البريطانية والأمريكية خلال معركة على بحيرة شامبلن فى حرب ١٨١١ (ويبدو التاريخ زمنا قصيرا حين نذكر نحن أن ديوى عاش حتى شهد الحرب الكورية) . والتحق ديوى وأخوته بالمدارس العامة فى بلدة بولنجتون حتى كان جون تلميذا نجيبا وان كان لامباليا بعض الشيء . وكان طالبا مجتهدا فى الكلية حريصا على الفوز ، على الرغم من أنه لم يكتشف الا فى سنة التخرج هكسلى وأفلاطون وكونت ، وبدأ اهتمامه العميق بالفلسفة بفضل تأثير وتوجيه الأستاذ ه . ب . تورى . وبعد أن قضى عامين معلما فى المدرسة العليا فى بتسلفانيا عاد ديوى الى بولنجتون لدراسة الفلسفة دراسة خاصة على يد تورى . وفى ١٨٨٢ استدان من عمته ليدرس الفلسفة دراسة رسمية بجامعة جون هوبكنز حيث درس أساسا على يد موريس و ج . ستانلى هول .

كما درس التاريخ وعلم السياسة على يد هربرت باكستون .
آدامز .

وكان تأثير موريس واضحاً تماماً خلال هذه الفترة وأصبح ديوى يفضل هيجيليا صريحاً . ويذكر ديوى فيما بعد أن هيجل أشبع حاجته الى فلسفة موحدة تقضى على « الاحساس بالانقسامات والانشقاقات التي عانيت منها نتيجة الثقافة التي ورثتها من نيوانجلاند ، والانقسامات الناتجة عن انفصال الذات عن العالم ، والروح عن البدن والطبيعة عن الرب » (٧) وأحس ديوى بحاجة ماسة الى التوفيق بين هذه المتناقضات الظاهرية . وفسر لنا هذا ارتباطه بالمركب المثالي في فلسفة هيجل كما يفسر أيضاً لماذا تأثر بشدة فيما بعد بعلم النفس الشامل وفلسفة الخبرة عند جيمس . وكان ديوى طالباً ناجحاً الى حد بعيد في دراساته العليا حيث أتم دراسته لدرجة الدكتوراه خلال عامين فقط . وبدأ حياة النشر عام ١٨٨٤ وبدأ العمل مدرساً بجامعة ميتشيجان لمدة عشرة أعوام فيما عدا سنة واحدة بجامعة مينوسوتا . وفي عام ١٨٩٤ ساعده زميله السابق بجامعة ميتشيجان جيمس هـ . تافتس James H. tufts لكي تدعوه جامعة شيكاغو للعمل بها حيث كان رئيسها وليام ريني هاربر يجمع أبرز الكفاءات . وقام ديوى في شيكاغو بدور رئيسي في انشاء قسم الفلسفة الذي أذهى فيما بعد بأسماء مثل تافتس . J. R. Angell وادوارد س. أميس E. S. Ames وأديسون و . مسور A. W. Moore وأصبح في شيكاغو أيضاً مديراً لمدرسة التربية والتعليم ، ورئيساً للمدرسة التجريبية بالجامعة والمعروفة باسم مدرسة ديوى . وحدث خلاف حول تمويل المدرسة أدى الى استقالته عام ١٩٠٤ ثم انتقل الى جامعة كولومبيا التي بقي بها سعيداً حتى تاريخ أحالته الى المعاش عام ١٩٣٠ . وقد علا نجم ديوى عالمياً خلال سنوات عمله بجامعة كولومبيا وأصبح وريث جيمس لفلسفة البرجماتية كما أصبح المتحدث الأصلي وصاحب منطق المذهب التجريبي وفلسفة الديمقراطية الليبرالية . وعاش ديوى حياة مثشعبة ومتنوعة وخصبة بصورة لا مثيل لها حتى مات في مدينة نيويورك عام ١٩٥٢ وعمره اثنان وتسعون عاماً .

لم يكن ديوى على الإطلاق « فيلسوف برج عاجي » اذ كانت من طبيعته الغوص في الاحداث العامة وكان هذا امتداداً لمزاجه وتعبيراً عن فلسفة الدرائعية بالاضافة الى اهتمامات زوجته الاجتماعية . وكان ديوى صديقاً حميماً لجين آدامز ونصيراً لها يمد لها العون في جهودها في هول هاوس Hull House وعمل دون كلل بحكم طباعه الفريزية ونزعته الديمقراطية لكي يسر التعليم للأمريكيين جميعاً اذ كان يرى مثل ليستر وارد أن المدرسة والجامعة مؤسسات تدعم اصلاح المجتمع الديمقراطي .

انعكست قناعاته هذه في العديد من التنظيمات المدنية والتربوية التعليمية التي تولى قيادتها أو الإشراف عليها . وحاول ديوى طوال حياته اجتياز الهوة بين ما هو أكاديمي وبين ما هو اجتماعي . وكان نصيرا نشطا للتنظيمات الليبرالية مثل الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية

American Civil Liberties Union
وعصبة الديمقراطية الصناعية
League for industrial Democracy ولجنة الحرية الثقافية
Committee for Cultural freedom.

وفي عام ١٩١٧ ساعد على تأسيس المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك ، وشغل خلال العقد الثاني من القرن العشرين مركز فساد نقابة معلمي نيويورك . وكان أول رئيس لرابطة أساتذة جامعات أمريكا ، وانتخب لمنصب الرئاسة الشرفية مدى الحياة لرابطة التعليم القومي . وفي ثلاثينات القرن الحالي اكتشف زيف الرأسمالية وأصبح اشتراكيا ، على الرغم من أن تقييمه المتشدد لكل من الماركسية والاتحاد السوفيتي خلق منه معاديا عنيدا للشيوعية . وأسهم لفترة طويلة بجهد كبير لدعم حقوق المرأة وشغل منصب أول رئيس لجماعة إصلاحية . وأسهم في تأسيس عصبة النشاط السياسي المستقل في عام ١٩٢٩ ، كما عمل في عام ١٩٣٧ رئيسا للجنة التحقيق في الاتهامات الموجهة ضد ليون تروتسكي في محكمة موسكو . وقد مكنت كل هذه النشاطات أسلوب ديوى في التفكير كما أشار هو نفسه ذات مرة حين قال « ان ايمانى بوظيفة العقل كعامل تجديد متصل بعكسه بصدق حياتي الخاصة وخبرتي في هذه الحياة » (٩) .

ان قدرة ديوى على الجمع بين الاسهام في النشاط الاجتماعي وبين الاستقلال والتجرد الفكري دعمه جزئيا على الاقل تكوينه الفكري الناتج عن اهتمامه بالتاريخ وكذلك العديد من أسفاره الى الخارج . اذ قضى أعواما طويلة للتدريس في بلاد الشرق وألقى المحاضرات وقام برحلات طويلة في انيابان وفي الصين وحاز على أوسمة شرف وكون أصدقاء في كل هذه البلدان واكتسب معارف واسعة هيئات له ما يمكن أن نسميه حسا أنثروبولوجيا بالفوارق الثقافية بين الشرق والغرب . وزار في العشرينات المكسيك وتركيا والاتحاد السوفيتي وتباحث مع معلمي هذه البلدان . وساعدته خبراته هذه بالإضافة الى قراءاته الواسعة في تاريخ الفلسفة وانغماسه في الأحداث الاجتماعية السائدة ، كل هذا ساعده على صياغة اعتقاده بان الفلسفة تحكمها وتحددها طائفة من الاعتبارات التاريخية والثقافية والشخصية وانها بالحث نتاج زمن محدد وحضارة بذاتها بالإضافة الى انها انحاز عقل فرد .

وعلى الرغم من انشغال ديوى في الحياة خارج حجرة الدراسة الا ان انابضا

واحدًا من أبرز العلماء الذين أنجبته أمريكا وأكثرهم تعدداً في اهتماماته .
 وظهرت أول مقالات له عام ١٨٨٢ . وكان آخر ما صدر له عام ١٩٠٥ . وقد
 ألف خلال هذه الفترة ما يزيد على خمسة وعشرين مجلداً ضخماً والعديد
 من الكتب الصغيرة ومئات من المقالات والبحوث . وقدرت صحيفة نيويورك
 تايمز في نعيها له مجموع الأعمال المنشورة له تتضمن ما يزيد على ألف مادة .
 ولكن أهم كتبه وأكثرها نفوذاً هي الكتب التي ألفها خلال الفترة المحصورة
 بين تاريخ دخول أمريكا الحرب العالمية الأولى في عقد الرخاء أول عشرينات
 القرن العشرين وبين سنوات الكساد التي انتهت بالحرب العالمية الثانية .
 ويمكن القول بشكل عام أن هذه المؤلفات تمثل ذروة الفكر الديمقراطي
 الليبرالي خلال هذه الفترة . وتشتمل على ما يلي : « الديمقراطية
 والتعليم (١٩١٦) » و « تجديد الفلسفة » (١٩٢٠) و « الطبيعة البشرية
 والسلوك » (١٩٢٢) و « الخبرة والطبيعة » (١٩٢٥) و « البحث
 عن اليقين » (١٩٢٩) و « النزعة الفردية قديماً وحديثاً » (١٩٣٠)
 و « الليبرالية والنشاط الاجتماعي » (١٩٣٥) و « المنطق : نظرية في
 البحث » (١٩٣٨) . وقد ألف ديوي كل هذه الكتب بعد أن تطور فكره
 وأصبح برجماتياً خالصاً ، أي بعد مطلع القرن العشرين بقليل .
 وتمثل الفترة المحصورة بين عام ١٨٧٩ وقتما ترك جامعة فرمونت
 وعام ١٨٩١ عندما نشر كتاب « موجز نظرية نقدية عن الاخلاق » وبدأ في
 مراسلة وليم جيمس ، الفترة التي يمكن أن نسميها فترة النزعة المطلقة
 في حياة ديوي (١٠) وكان خلال هذه الفترة هيغلياً متحمساً وهي الفترة
 التي اتهم فيها نتيجة تأثير موريس أعماله . هـ . جرين وادوارد كيرد ومثالبي
 أكسفورد . وظهرت أول مقالاته الفلسفية في مجلة *Journal of speculative philosophy*
 التي كان يشرف على تحريرها المفكر الهيجلي و.ت. هاريس بجامعة
 سانت لويس . ونظراً لأن فكر ديوي كان ينزع منذ البداية نحو نظرة عضوية
 شاملة إلى الطبيعة ومكوناتها فقد استهواه أسلوب هيغل في معالجته
 الدينامية التاريخية للثقافة والمؤسسات الانسانية وما تضمنته من حل
 تركيبي لمظاهر التمايز الصارمة بين الكيانات الاجتماعية والعقلية . وكانت
 رسالته لنيل درجة الدكتوراه والتي أتمها عام ١٨٨٤ نقداً هيغلياً
 لسيكولوجيا كانط .

كان ديوي يميل إلى اعتبار علم النفس جزءاً مكملًا للفلسفة (وقرر
 هذا عام ١٨٨٧ في مقدمة أول كتاب له « علم النفس ») وذلك قبل أن يقرأ
 كتاب جيمس « مبادئ » ولكن جيمس كان له أثره الواضح على الرغم من
 هذا ، إذ أن اكتشافه لتيار الشعور ومعالجته للعقل كأداة اختيار غسائي
 من أجل تحقيق ما يؤثره ويختاره الانسان كان له أثر كبير على ديوي .

لقد ايقظ جيمس ديوى ، كما قال هوراس كالين ، من «سباته الهيجيلى» وحول انتباهه من مفهوم العقل كروج الى اعتبار الذكاء والفكر ادايتين طبيعيتين يستهدفان تحقيق حياة افضل للبشرية . (١١)

ونشأت هذه الحركة بعيدا عن المثالية من تقدير ديوى المتزايد بأهمية البيولوجيا وعلم النفس لدراسة المنطق ومشكلة المعرفة . ويتضح هنا أثر جيمس الحاسم ، ولكن ديوى كان أيضا متأثرا بشدة برفيقه ميسد MEAD وآخرين الذين أثاروا انتباه جيمس فى «مدرسة شيكاغو» . ولم يأت عام ١٩٠٣ حتى كان تحول ديوى الى المذهب الطبيعى تحولاً تاماً ، وبعد صدور كتاب «دراسات فى النظرية المنطقية» كان كل ما يكتبه يعكس اتجاهها طبيعياً فى معالجة العقل والمنطق والمعرفة والقيم ووجد ديوى فى البرجماتية فلسفة تبشر بالتوفيق دون اللجوء الى حيلة روح العالم الديالكتيكية والميول الاجتماعية والفكرية التى بدت له ذات مرة أنها تستلزم المركب الهيجيلى . ومن المسلم به ان تحول ديوى الى المذهب الطبيعى البرجمائى يمثل جانباً هاماً - ومثالاً كلاسيكياً فى الحقيقة - فى التحول الذى طرأ على المناخ الفكرى لدى كثيرين من الأمريكين مع مطلع القرن العشرين . وكان ديوى قد أصبح مع مطلع هذا القرن عضواً مؤسساً فى باطحة سحاب «جورج سانتايانا» لفلسفة الإرادة .

وبعد اعتناق ديوى للبرجماتية ، فعل ما يفعله عادة كل من يتحول الى عقيدة جديدة ، اذ شرع فى حوار نقدي مع الموقف المثالى الذى هو محوره ، وقد صيغ هذا الحوار كل كتاباته ، كما حدث مع جيمس ، بصيغة الصراع الفكرى . ولكن على الرغم من النقد اللاذع الذى وجهه ديوى الى النزعة المثالية كميتا فيزيقا فقد حارب بدأب دفاعاً عن المثالية فى مجال الاخلاق . ورأى أن المثالية المتنافيزيقية تجعل المثالية العملية أو الخيرية أمراً مستحيلاً . وهكذا ظل ديوى مثالياً من حيث الاخلاق بينما عمد الى تقويض الاساس الميتافيزيقى التقليدى للمثالية . وأصبح كما قال عنه مورتون هوايت «ما يكونه المفكر المثالى عندما تتجسد فيه نتائج البيولوجيا الحديثة وعلم النفس والعلوم الاجتماعية الحديثة» أى أصبح برجمائياً (١٢) .

وعلى الرغم من أن كتابات جيمس ، كما لاحظت ابنة ديوى فى عرض موجز لها عن سيرة أيتها «كان لها أعظم الأثر فى تغيير اتجاه تفكير ديوى» إلا أن برجماتية ديوى كان لها طابع مختلف عن برجماتية جيمس (١٣) لقد وصل كل منهما الى البرجماتية عن طريق مختلف ، اذ تحرك جيمس ابتداء من أزمياظه بالتجريبية البريطانية بينما تحرك ديوى من التغذى زمنياً طويلاً على المثالية التقليدية . علاوة على هذا فبينما لم يقنع كل منهما بالجانب النظرى الخالص وأسهما فى تنشيط دور العمل وتأكيد النتائج الملموسة إلا أن خلفية

كل منهما وتدريبه أعطاهما معايير مختلفة في تقييم طبيعة ووظيفة الفلسفة .

ظلت الفلسفة دائما عند جيمس مسألة ذاتية وفردية الى حد كبير . ولهذا شغلته الحاجة الى اثبات الاسهام الشخصي في خلق الحقيقة والصدق والأخلاق مما دعاه الى عدم الاهتمام كثيرا بالسياق الذي يعمل خلاله الفرد . وإفعل تماما تقريبا الأبعاد الاجتماعية والتاريخية للسلوك والشخصية واعتقد اعتقادا جازما أن « الفرد » الشخص كواحد مفرد ، هو الظاهرة الأساسية . أما المؤسسة الاجتماعية أيا كان مستواها فهي ثانوية (١٤) ولهذا يقضى مذهبه البرجماتي أن « النظام الاجتماعي هو ما هو عليه لأن كل عضو فيه يؤدي واجبه والتقا من أن الأعضاء الآخرين يؤدون واجبهم في نفس الوقت تلقائيا ، ولكنه أخفق في بيان السبب في أن الوضع على النحو الذي وصفه أو بيان طبيعة « الواجب الذاتي » للفرد (١٥) نتج عن هذا فلسفة آثرت الحرية الفردية التي تقف على حافة الفوضوية . وبينما فتحت فلسفته الباب لامكانية التقدم الاجتماعي والإصلاح إلا أن مذهبه البرجماتي لم يقدم سوى مؤشرات محدودة لقياس جوهر الخبرة الفعلية للتقدم . وكان عالم جيمس عالما واحدا تمثل فيه النزعة الارتقائية الممكن الحقيقي ، إلا أن امكانياته الارتقائية زهت بالارادة الخيرة الفردية وقرار عقل الافراد العمل باستقلال عن بعضهم البعض . وبينما ربط جيمس صراحة المذهب البرجماتي ومذهب الكثرة بنزعة الارتقاء ، فإن المفهوم الأخير كان واحدا فقط من بين عدد من المضامين الساخرة المشتقة من اعتقاده الاساسي بأن الخبرة فيض مستمر وأن عقل الفرد يعمل على أساس انتقائي وخلق داخل تياره .

وذهب ديوي من ناحية أخرى الى أن افكار الفرد وتصرفاته جزء أصيل من عملية دينامية اجتماعية تاريخية معا ، وأن الفلسفة لهذا السبب تعاد نشاطا اجتماعيا . وبينما أثر ديوي بدوره عالما الارتقاء فيه ممكن إلا أن هذه الامكانية أصبحت عنده هي تعريف ومبرز كل المشروع الفلسفي . ورأى ديوي أن عقول البشر تعمل ، على نحو فردي وجماعي ، على تحسين علاقة الانسان ببيئته الطبيعية والاجتماعية فليس بالامكان قيام انفصال مطلق بين سلوك الفرد وآثاره الاجتماعية . ونتيجة لهذا تشكل فكرة التقدم أساس تفسير ديوي لتاريخ الفلسفة وعلاقتها بالتغير الثقافي والاجتماعي ، وتشكل منطق منطقته والقيم والأخلاق التي اعتاد الفلاسفة دائما انتقادها وتقييمها . ورأى ديوي بوضوح ما لم يره جيمس سوى جزء منه : أن الفلسفة حين تؤكد أن النتائج والآثار هما معيارا الصدق والقيمة فانه لا بد وأن تقيمها هي نفسها بنتائجها اللازمة عنها ، وأن يقتطع هذا التقييم الفلسفة من دراسة الفيلسوف ويدخلها الى طرق المجتمع ومسالك التاريخ .

يتساعدنا هذان المنظوران المختلفان على معرفة السبب في أن جيمس

وديوى نظرا الى الموقف المعاصر للفلسفة نظرتين متباينتين . فتأكيد جيمس على الشخص تمثل فى تشخيصه « لأزمة الفلسفة الراهنة » باعتبارها صدام بين أمزجة فردية ترى الحقيقة بطرق متعارضة . هذا بينما ديوى الذى وافقه على أن الفكر الغربى قد عاش مع مطلع القرن العشرين فى حالة أزمة إلا أنه فهم الأزمة على أنها موقف أشد تعقيدا مما تصوره جيمس . إذ تصور ديوى الأزمة على أنها أزمة فى الفكر نتيجة الفشل المتكرر للفلسفة فى تكيف موضوعاتها وقضاياها ومنطقها مع الحقائق المتغيرة فى العالم الخارجى . وبينما لم يتناقض تحليله مع تفسير جيمس إلا أنه تجاوزه كثيرا للبحث فى الأسباب الاجتماعية والتاريخية التى أدت بالعقلين والتجريبيين الى فهم الواقع على نحو مختلف . وكانت الأزمة فى نظر جيمس مسألة فردية أساسا ويكون حلها عن طريق اصلاح فكرة الخبرة ، أما ديوى فقد مد أسباب الأزمة الى الاوضاع الاجتماعية وعاد بها الى التاريخ وتقدم بها الى المستقبل . ولهذا لم يتطلب حلها عنده سوى تجديد جذرى وجريء لكل من الفلسفة والمجتمع . معنى هذا ان جيمس رأى الأزمة ذات بعد واحد بينما رآها جيمس ذات أبعاد ثلاثة . وبينما رفض جيمس عرض علاج أيديولوجى للجوانب الاجتماعية للأزمة رأى ديوى ان العلاج جوهر المسئولية الفلسفية .

ب :

اعتقد جون ديوى أن الفلسفة والحضارة عمليتان مترابطتان ارتباطا أصيلا بحيث تطورا معا فى تكامل وثيق . ان تطور العلوم والتكنولوجيا وتطور المؤسسات والتقاليد الاجتماعية ، والسياسة والاقتصاد ، والتطورات التى تعرض للتراكيب الاجتماعية والعادات الثقافية ، تعمل كلها وبصورة مباشرة فى تحديد المعتقدات الفلسفية السائدة . وبالتالي فإن تلك الافكار انعكاسية تساعد على تعقل وتفسير تراكيب مؤسسات المجتمع وقيمه والسلوك اللازم لها . ولهذا رأى ديوى أن أزمة الفكر التى عجلت بالثورة البرجماتية يلزم تفسيرها فى ضوء الظروف التاريخية التى تضع فى الاعتبار مظاهر القصور المتراكمة الاجتماعية والفكرية فى الثقافة الغربية .

كان اتهام ديوى ، على مستوى العقل ، للفلسفة التقليدية ، موجهة لقدامى الاغريق بأنهم ارتكبوا جريمة أنزلت كارثة بعقل الانسان الغربى وظلت آثارها باقية على امتداد الفين وخمسمائة عام . وتمثل هذه « الخطيئة الهلينية الأولى » فى فصل الواقعى عن المثالى ، أو الظاهر والحقيقة الواقعة الى عالمين اثنين مختلفين اختلافا جوهريا . وفزت هذه الثنائية كل جوانب الفكر الغربى واللغة والثقافة ودعت الناس منذ أيام افلاطون وأرسطو الى انارة أسئلة خاطئة عن أنفسهم وعن عالمهم وبهذا بددوا طاقتهم مع مشكلات وهمية دون الاهتمام الى حلول يمكن ان يدركها الناس بخبرتهم أو يعرفونها معرفة صادقة .

وأدى فصل الأفريق بين الواقعي وبين المثالي إلى خلق ثنائيات فرعية. عديدة استقرت في وعي الإنسان الغربي : العقل والمادة ، الجسم والروح الإنسان والطبيعة ، العلم والأخلاق ، الذات والموضوع ، الواقع والقيمة ، الوسائل والغايات ، المتغير واللامتغير . ولقد نشأ هذا الفصل والتقسيم من عملية الفصل الميتافيزيقية الأصلية بين الواقعي وبين المثالي . بل إن الثنائيات الحديثة نسبيا مثل « الفرد » و « المجتمع » نبتت من هذا التقسيم العقلاني التقليدي .

ورأى ديوى أن اثنية المذهب العقلي أصابت الفلسفة والتطور الاجتماعي والفكري عامة بالشلل ويرجع هذا أساسا إلى تصورهما المعرفة والصدق كشيء خارج *ab extra* الخبرة البشرية . فالملاحظ أن المذهب العقلي منع الناس منذ أيام السوفسطائيين من أن يقصدوا خبراتهم الذاتية كمصدر لمعرفة الخير والصدق . وأصبحت الفلسفة نتيجة لذلك وسيلة غريبة وقاصرة على صفوة محدودة للحفاظ على ثقافة البقر المقدس وأصبحت روحها تبريرية لا تفسيرية ، وهدفها استيعاب ودفاع أكثر منه مغامرة وبحث « وأصبح عمل الفلسفة تبرير على أسس عقلية روح ، وليس شكل ، المعتقدات المسلم بها والعرف والتقاليد » (١٦) .

وترتب على ولع المذهب العقلي بالاثنية قيام سلم هرمي من القيم وضع المثالي الثابت الذي لا يتغير في مكانة أعلى واسمى من الواقعي المتحرك المتغير ، والروحي فوق المادي ، والماضي فوق الحاضر والمستقبل . وغض المذهب من قيمة المعارف العملية الدنيوية من أجل إعلاء قيمة « البحث عن اليقين » لما له من طابع أكثر ارسقراطية والذي يستهدف البحث عن الصدق المطلق الذي يفارق الزمان وامتلاكه (١٧) ونظرا لأن المثالي ثابت لا يتغير فقد رأى الفلاسفة أن مهمتهم هي بناء مذاهب انطولوجية أكبر وأكثر شمولا تؤكد لهم أنهم يقتربون من الخبرة المشتركة المعصومة ومخلفين وراءهم الخبرة العابرة . وحين تم التسليم بهذا الهرم من القيم « ربطت الفلسفة صورة السلوك البشري الذي تم وضعها بعجلات عربية الكوزمولوجيا واللاهوت » (١٨) . وأصبح المثالي بعد فصله عن الواقعي المرتبط بالزمان ، هو « الملاذ وموضع انراحة من الجهد . وهكذا فإن الطاقة التي كان بالإمكان بدلها لتغيير شرو الحاضر تبددت في عمليات تحليق مترددة طمعا في عالم كامل وفي علل العودة باستمرار إلى ضرورات العالم الراهن الشرير » (١٩) .

لقد كان الصدق المطلق تاريخيا ، ومن الزاوية الاجتماعية حكرا خاصا بصورة أو بأخرى لمؤسسة أو طبقة ما يضع لها الفلاسفة الاستحكامات والتأرييس دفاعا عنها . ونجد النموذج الأصلي للتقسيم بين العمل وبين

الفضيلة فى اثينا الاغريق حيث كانت هناك طبقة من الرقيق تقوم كل يوم بالعمل الوضيع وطبقة أخرى من المواطنين الاحرار والكهان ورجال الدولة الفلاسفة وهؤلاء عملهم تحصيل المعارف عن كل ما هو مثالى دون أن تستفرقهم المهام العامة . ولكن سواء أكانت هناك دولة المدينة اليونانية أو الكنيسة المسيحية أو البارونية الاقطاعية أو الدولة القومية أو المصلحة الاقتصادية أو الحزب السياسى فقد كان هناك دائما فى التاريخ جماعة أو جهة تنفرد بالزعم بأنها وحدها المتمتعة بامتياز الوصول الى الحق والخير . واعتبر ديوى هذا كله نتيجة مباشرة للائينية الفلسفية التى خلدت مفهوم أن الحق خاص وعزيز المنال يعلو تيار الخبرة العادية وأدى هذا التصور إلى أن الحق ملكية خاصة ، إلى أن المؤسسات الاوليجاركية وماراج عن مذهب دسمى عن الطبيعة البشرية ومصير الانسان زعمت أن هناك سلطة فريدة صاحبة الحق وحدها فى تشريع الاخلاق لكل انسان . وأصبحت معانى العقيدة الجامدة هى التى تحدث الناس عما يمكن أن تعنيه خبراتهم المتباينة .

نتج عن هذا النوع من نظام الصفوة أن التقدم الذى تحقق بفعل البحث العقلى فى التفاعل بين الطبيعة البشرية والبيئة ، أو بين ما هو طبيعى وما هو اجتماعى أصبح أشد صعوبة بصورة لا نهائية عما تقتضيه الحاجة . وكان حتميا أن هذه المؤسسات القائمة على نظام الصفوة بمفاهيمها الخاصة الاحتكارية عن الحق أصبحت تعتبر أى تغير فكرى أو أى تجديد خطرا يهددها . ونظرا لأن الفلسفة كانت تخدم وتعكس معا القيم والمعتقدات التقليدية للقائمين على الثقافة كان لزاما على المجددين واللا أدريين أن يخنقوا أصواتهم أو أن يلاقوا مصروف العنت والآلام . وإذا حدث أن قادت خبرات الناس الى الشك فى معتقداتهم فإن جهازا اجتماعية وفكريا رهيبا يعبىء كل قواه ضد أى تغير محتمل وثبت على مر الزمان أن مثل هذا الجمود عبث لا طائل تحته حتى وإن بدت مقاومة التغير ولو الى حين مقاومة ناجحة . وقال ديوى عام ١٩٣٦ : « كل ما حققته المؤسسات من نجاح بمقاومتها للتغير لم يكن سوى سد تقيمه أمام القوى الاجتماعية أدى بها فى نهاية الامر الى أن عبرت عن نفسها وكان هذا حتميا فى صورة انفجارات لتغيرات عارمة وعنفية ووبيلة » (٢٠)

ولقد كانت الثورة العلمية فى القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر أحد هذه الانفجارات العارمة نظرا لأن الصدمات المتكررة التى عانت منها الثقافة الاوروبية بسبب نهاية عصر الاقطاع وظهور المدينة والدولة القومية واكتشاف العالم الجديد والاصلاح الدينى أدى كل هذا الى خلق مناخ ثورى جديد من الفكر العلمى والنظرى . ويكمن الأصل الفكرى لهذه الثورة فى فيزياء كوبرنيكس ، وكان نبينا هو فرنسيس بيكون صاحب المنهج

انعملى والتجريبى فى معالجة مشكلة المعرفة والذي اكد ان « المعرفة قوة » وقدّم موقفا علمانيا وجديدا تجاه علاقة الانسان بالطبيعة . ورأى بكون أن كل المعارف الموروثة عن الماضى الكلاسيكى والاسكولاستيكي معارف لا جدوى منها وانما بقيت كل هذا الزمن الطويل بحكم التراث والتقليد وسلطة أهل المعرفة . وذهب بكون الى أن « التقدم كان هدف ومحك المعرفة الاصلية » ، وأن التقدم لا يمكن أن يتحقق الا عن طريق تطبيق مناهج بحث منظمة لبحث ودراسة المشكلات التى تواجه البشر كل يوم فى تعاملهم مع الطبيعة أو مع بعضهم البعض (٢١) وهكذا كانت نظرة بكون ارهاصا للبرجماتية الحديثة ، ولا تزال أسلوبا حديثا وعلميا فى النظر الى الخبرة والى الطبيعة . كانت الخبرة عند افلاطون تعنى عبودية للماضى وللتقليد وعندما نأتى الى بكون واتباعه نكتشف انقلابا غريبا ، اذ أصبح الفكر وسنده من المفاهيم العامة هو العامل المحافظ المسترق للعقل . وتعنى الخبرة الجديد الذى ينأى بنا بعيدا عن التبعية للماضى والذي يكتشف وقائع وحقائق جديدة . والايمان بالخبرة لا يولد فقط ولاء للتقليد بل سعيا جادا نحو التقدم (٢٢) .

امتد جوهر هذا الانحراف البيكونى الى الفيزياء على يد نيوتن والى المنطق على يد ديكرت والى علم النفس والنظرية السياسية على يد لوك . وادى هذا الى انتقال بؤرة تفكير الناس بعيدا عن البحث وراء المطلق الأبدى والاتجاه الى اكتشاف قوانين الطبيعة على نحو ما تتكشف للفكر والخبرة . وأصبح العلم اقل اهتماما بالعلل الكونية الاولى وزاد اهتمامه بالعلل المباشرة للظواهر الفردية التى تقع تحت المشاهدة . وارتبطت هذه الثورة التجريبية ارتباطا وثيقا بالتغيرات السريعة التى طرأت على المجالات التجارية والسياسية والتكنولوجية مما ترتب عليه تحول اهتمام الناس عن المسائل الميتافيزيقية واللاهوتية وتركز فكرهم على الاهتمام الذى أيقظته حديثا مناهج الطبيعة والحياة . (٢٣) ورأى الفلاسفة أن مشكلة المعرفة مشكلة خبرة ومشكلة معارف جزئية وأن الفرد يملك القدرة على استخدام العقل والمعرفة لبلوغ اهدافه . واستطاع الفلاسفة بموقفهم هذا مع الالتزام بالنهج البيكونى أن يبشروا بدخول عالم جديد أصبح فيه العلم والديمقراطية والفردية والتقدم كلمات السر ، عالم يوجه فيه الانسان كل طاقاته الأساسية نحو السيطرة على البيئة الطبيعية من خلال اكتشاف قوانينها .

وهكذا ولد مما مفهوم التقدم كفكرة سائدة ومفهوم الفرد باعتباره مصدر ومعيار الحقوق ، ومشكلة المعرفة . واذا ما وجد الفرد الحر الذى يشعر بأن رسالته هى خلق سماء جديدة وأرض جديدة ويشعر بأنه مسئول عن الوفاء بمهمته هذه - هنا تصبح الحاجة الى العلم والحاجة الى منهج لاكتشاف الصدق والتحقق منها حاجة ملحة ومطلقة (٢٤)

ولكن على الرغم من أن التغير المفاجيء في مواقف الناس والذي استهدفته هذه الثورة شديد إلا أن بعض صور النزعة المطلقة والنزعات الاثينية الموروثة ومفهومها عن الاخلاق وعن الصدق كشئ خارج الخبرة الانسانية ظلت راسخة في عقول الناس ومؤسستهم . وبينما حذر لوك وآخرون في ترائهم التجريبي كل ما يتعلق بالنزعة الاسكولائية إلا أنهم ابقوا على تقسيماتها المطلقة في مكانها : المعطيات الحسية والعقل البشرى الحساس القابل للانطباعات ، القانون الطبيعى والقانون البشرى ، الفرد والمجتمع . وعلى الرغم من الارتفاع بمستوى الخبرة الى عتبة المعرفة إلا أنه كان لا يزال الاعتقاد السائد أنها تعرفنا فقط بقوانين الطبيعة التى هى ذاتها قوانين ثابتة ومطلقة . وبينما رفض لوك المفهوم القديم عن الأفكار الفطرية ابقى على مفهوم القوانين الثابتة للطبيعة التى تحدد النظام المعقول للمعطيات الحسية وتكسبه معناه . وعلى الرغم من التسليم بأن الانسان قوة عارفة إلا أنه لا زال الزعم القائل بأنه يعمل داخل حدود قوانين ثابتة مستمدة من المخطط الاصيل والغرض الأول لمهندس الكون . وهكذا فعلى الرغم من القيمة الكبرى التى أسبغها لوك على التطبيق العملى للمعرفة ودوره فى تعديل عالم الطبيعة والتحكم فيه : أن كثيرا من أنماط الفكر السابقة على الحقبة العلمية ظلت باقية .

نتيجة لهذا فانه على الرغم من ظهور وذبوع فكرة التقدم إلا أن ادراك الناس للأسباب والديناميات الحقيقية للتغير الاجتماعى ظل متخلفا عن الكفاءة التكنولوجية المتعاظنة فى مجال التجارة والعلوم . وعلى الرغم من ترحيب التجريبيين الأوائل بالتغير إلا أنهم زعموا أنها تحقق حتى مصالح البشر بسبب قوانين الطبيعة الثابتة التى تحكم الأحداث البشرية (٢٥) « أن النزعة التجريبية الفلسفية التى بدأها لوك . . . كانت متفائلة حين سلمت بأنه عند ازاحة عبء التقليد الاعمى والسلطة المفروضة والترابطات الغرضية سوف يتحقق تلقائيا التقدم فى مجال العلم والتنظيم الاجتماعى » (٢٦) ولكن التسليم بأن هناك قوانين ثابتة للطبيعة يعنى أن الجهود البشرية التى تستهدف أحداث تغيير اجتماعى وتاريخى لا بد وأن تقع فى حدود ضيقة جدا وغير هامة نسبيا علاوة على هذا فإن تفسير ديوى يقضى بأن « القانون الثابت أو الضرورى يعنى مستقبلا على شاكلة الماضى - أى مستقبلا ميتا غير متصور فكريا unidealized (٢٧) وقبل أن يتحقق « المستقبل المتصور قديما - أى قبل أن يتسنى لفكرة التقدم دلالة حقيقية ومعنى أصيلا - لا بد من حدوث ثورة علمية ثانية .

وكان كوبرنيكوس الثورة العلمية الثانية هو شارلس داروين ، وكان يكون هذه الثورة هو وليم جيمس (ويمكن أن نضيف بين قوسين . . وأن لوك هذه الثورة هو جون ديوى) . وبينما كانت الثورة الأولى رد فعل ضد القيود العقلانية التى فرضتها الاسكولائية كانت الثورة الثانية والتى لم تتم

فصولها رد فعل ضد نظرية المعرفة الحسية التي قدمها المذهب التجريبي بالإضافة الى كل ما تنطوي عليه من قيود تحد من التطلع الانساني . قسام علم النفس عند لوك على مفهوم ستاتيكي أحادي الاتجاه عن الخبرة أدى الى فصل قاس وسريع بين الفرد الذري (الذات العارفة) وبين الموضوعات التي يحسها (الموضوع المعروف) . وكان الفرد المطلق عند التجريبية محدودا بالمعطيات الحسية التي تزوده فقط بلمحة جزئية عن الحقيقة . وافترض هذا النوع من التجريبية - الذي أطلق عليه ديوي اسم « تجريبية محدودة » ان هناك أنواعا معينة أو قطاعات بذاتها من الخبرة منيعة وعصية على البحث العقلي (الاخلاق مثلا) . وأصبحت من المضلات التي تثير حيرة المفكرين التجريبيين معرفة كيف تصبح الأشياء المدركة في الخبرة (أو غير المدركة) أمورا أخلاقية . كان هذا هو الموقف علي الأقل الى أن أتى جيمس الذي انطلق من رؤيا دارونية عن العالم باعتباره عملية تطورية وبرهن على أن الخبرة تيار دينامي دافق ، وأن الشعور والارادة يمكن أن يكونا بحق قوة خلاقة داخل حدود هذه الخبرة . ولكن لم يكن لهذه الثورة العلمية الثانية أن تكتمل إلا بعد أن تتمثل الفلسفة والعلم تمثلا كاملا فكر جيمس واستبصاره وتطبيقهما على كل مشكلات المعرفة والحياة .

وكانت هذه هي المهمة التي حددها ديوي لنفسه . وتتضمن ما يلي :
 أولا تجديد الفلسفة لتصبح أداة من أجل ادخال اصلاح عمدي وواع على الحياة اليومية للناس . أن تتحول الفلسفة الى وسيلة فعالة لتفسير الأحداث التي تقع ومساعدة الناس على فهم دلالتها واستدلال نتائجها المحتملة وذلك بدلا من أن تكون الفلسفة منهجا محدودا ومقيدا لحل مشكلات الفلاسفة .
 وعبر عن هذا في كتابه « مقالات في المنطق التجريبي » حين قال : « ليست الوظيفة الأساسية للفلسفة هي اكتشاف الفارق الذي تحدثه العبارات الجاهزة اذا صدقت ، بل الوصول الى توضيح معناها كمشروعات للسلوك تستهدف تعديل العالم القائم » (٢٨) ان الفلسفة في كل جوانبها - المنطق والميتافيزيقا والاخلاق ونظرية المعرفة والقيم - يجب أن تبلغ أوجها في فن التوجيه والاصلاح الاجتماعي المسئول هذا اذا ارادت أن تبرر وجودها وتمسك بالفرص التي هيأها لها العلم الحديث . وليس معنى هذا الاقتضار فقط على اكتشاف قيم الماضي وتبريرها بل تقييم نتائج تلك القيم عند العمل بها في ضوء احتياجات الحاضر والمستقبل .

الجانب الثاني من هذا التجديد ضمان أن تخلق الفلسفة باعتبارها أداة حديثة وتجريبية قنوات لتحقيق التطلعات الاخلاقية للمجتمع وتوجيهها على نحو فعال صوب أهداف محددة . ان أي فلسفة مهما كانت صحيحة عقليا تصبح شيئا لا قيمة له ما لم تكن لها نتائج اجتماعية أو ما لم تحدث تغيرات

اجتماعية واستهدفت فلسفة ديوى توضيح قضايا الصراع الاجتماعى فى القرن العشرين وتزويدنا بما نسترشد به لحلها . وطبيعى أن الفلسفة اذا كانت مجرد فلسفة تجريبية وصفية فحسب فانها تكون فلسفة عقيم بالنسبة لهذا الهدف . ولهذا فان فلسفة ديوى وهى فلسفة تجريبية وبرجماتية اكثر منها خبرية استهدفت ان تطبق فى مجال بحث الموضوعات الانسانية والاخلاقية نفس نوع المنهج (منهج الملاحظة ، والنظرية كفرض ، والاختبار التجريبى) الذى طبق فى مجال الطبيعة الفيزيائية وحقق للانسان ما حققه من فهم عميق . (٢٩) ومن هنا فان الازمة الراهنة فى الفلسفة والمجتمع انما نشأت بسبب استخدام مناهج العلم الحديث أولا واساسا من أجل انجاز أهداف خاصة مالية جرت صياغتها بينما لا تزال قيم المذهب العقلى سائدة ، ولهذا ظلت غير اجتماعية ، وقال ديوى : يكاد العلم الا يكون قد استخدم من أجل تعديل سلوك ومواقف البشر الاساسية فى الشئون الاجتماعية » (٣٠) . واعتقد ديوى اننا اذا ما طبقنا المنهج التجريبى فى الفلسفة وفى العلم بصورة منهجية على القضايا السياسية والاجتماعية الملحة اليوم فان التغير الاجتماعى العشوائى يمكن أن يتحول الى اصلاح اجتماعى واع وموجه .

وهكذا تصبح للفلسفة مهمة مزدوجة : نقد الاهداف الراهنة بالنسبة لحالة العلم الراهنة وبيان القيم التى أضحت قيما بالية بالنسبة للمصادر الجديدة وبيان أى القيم هى القيم العاطفية فحسب نظرا لعدم توفر سبل تحقيقها . ومن مهامها ايضا تفسير نتائج علم بذاته بالنسبة للسلوك الاجتماعى مستقبلا . (٣١) .

ولكن عادة الفكر السائدة التى تؤكد ضرورة معالجة العلم والاخلاق منفصلين كانت هى العقبة الاساسية التى تحول دون تجديد الفلسفة والمجتمع بما فى ذلك تطبيق مناهج العلم الحديث فى مجال البحث والاختبار على كل القضايا الفلسفية والاجتماعية . هذه العادة الانقسامية ، التى ترجع الى أيام الاغريق حين فصلوا بين ما هو واقعى وبين ما هو مثالى ، انما عملت على تأكيدها المؤسسات والتقاليد القائمة مثل الكنيسة والنظام التعليمى والقيم والبناء الفوقى للرأسمالية المشتركة ، والسر المقدس عن الفرد الحر المستقل الذى يقال ان العالم عاجز عن تفسير وجدانه الاخلاقى ومعرفته . ولهذا فاذا شئنا للفلسفة أن تكون منهجا لاصلاح حياة الناس فلا بد أن تكون قادرة على نقد القيم الانسانية وأن تختبر علميا تلك القيم لمعرفة ما اذا كانت مرضية وفعالة أم لا . ويستلزم هذا الجمع بين الفلسفة وبين المنهج التجريبى ورفض المذهب الاثنينى البالى الذى وضع الواقع والقيمة فى عالمين منفصلين . فاذا كانت الثورة العلمية الاولى بتأكيدها على النزعة الأمبريقية بدات فى تغيير علاقة الناس بالعالم الفيزيائى كذلك فان الثورة

الثانية بتأكيدهما على التجريبية والغرض الانساني سوف تكمل عملية التحول من طريق تطبيق المنهج العلمى على كل قضايا النشاط الانساني : القضايا الفيزيائية والاجتماعية والفكرية والاخلاقية . وينبغى أن تتولد عن هذا التحول ابعاد تقدمية جديدة للعملية الانسانية القديمة التى استهدف بها الانسان البحث عن وسيلة للسيطرة على مصيره .

كان ديوى فى تفسيره لازمة حريصا على أن يوضح كيف كانت التجريبية فى مجال الفلسفة هى فى حد ذاتها انجازا تاريخيا ، وانها وليست عمية طويلة من المحاولة والخطأ سبقت اكتشافات كوبرنيكوس ونيوتن حتى منهج البحث الذى قدمه داروين وغيره من المجدئين فى صورة مصقولة . ولا ريب انه كانت هناك مزايا عديدة لتفسير أزمة الفلسفة فى ضوء تاريخى . أو كما قال ديوى فى ضوء نشوئى . واتبع ديوى أسلوبا خاصا هنا اذ بدأ أول الأمر بخلق أنياب العقليين التقليديين وذلك بأن قصر حديثه على التاريخ دون التورط فى خلاف ميتافيزيقى . ثانيا ان تفسيره النشوئى ربط النزعة الفلسفية المطلقة بكثير من القيم والمؤسسات الرجعية والتى أصبحت مع مطلع القرن العشرين مؤسسات وقيم بالية ضعف تأثيرها وقلت حيويتها بالنسبة لحياة الناس . وأخيرا أوضح ديوى بجلاء كيف أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية فى حقبة بذاتها تساعد على تشكيل قضايا الفكر ، وكيف يتغير المناخ الفكرى اذا ما تغيرت تلك الظروف . وكان خير مثال عنده زمانه هو ، حيث أمكن بسهولة ربط اضطرابات العالم الصناعى الحديث بأزمة الفلسفة .

ويمكن فى ضوء هذا التكتيك أن نضع البرجماتية بعامة والتجريبية بخاصة فى طليعة النزعة التقدمية الفكرية . واستن ديوى ستة سابقه من أبناء مجموعته مثل بيكون وجيمس ، حين أكد قوة البحث الحر الطليق فى كل مجالات الخبرة البشرية ضد كل مظاهر القمع والحظر التى يفرضها أباطرة النزعة المطلقة . ولا ريب فى ان عرضه البسيط والطبيعى لتاريخ الفلسفة جعل التجريبية تبدو النتيجة الفلسفية الوحيدة المعقولة للعلم الحديث وجعل خصومها يبدون كعناصر رجعية تخدم ذاتها وينتمون الى قوى الظلام الفكرى . (٣٢)

ج :

كان العلم فى نظر ديوى خير سبيل لمعرفة العالم . ولكن معرفة العالم تعنى من بين ما تعنى القدرة على احداث التغيرات المطلوبة فى علاقة العارف ببيئته ، وبهذا أصبح العلم أفضل منهج لوضع العارف فى علاقة مرضية بموضوع بحثه . ورأى ديوى أن العلم وسيلة للتغير الى الاحسن ، تغيير

كل من العارف ومعرفته . ولكن العارف والمنهج والمعروف تغيروا جميعا خلال رحلة العلم ، وان نهاية الرحلة ، أو بلوغ المعرفة المنشودة ، ليس سوى البداية لمشروع معرفة آخر جديد . وهكذا تضمن العلم الحديث نوعا من العملية المزدوجة ، ونهايته ، وهى صفة لعلاقة موضوع الخبرة وتقوم بين البحث والباحث وموضوع البحث ، هى ذاتها علاقة انتقالية وحركة مستمرة وليست علاقة استاتيكية تكتمل مرة وإلى الأبد . وكل استعمال تال للمعرفة يتضمن اختبارا للتأكد مما اذا كانت العلاقة لا تزال تحتفظ بصفاتها المنشودة أم لا .

كان هذا هو جوهر ما قصده ديوى بالمنهج التجريبي . وتعتبر كل انجازاته فى مجال الفيزياء والكيمياء والرياضيات والتكنولوجيا التطبيقية والصناعة جزءا من خبرة كل انسان فى القرن العشرين . ولكن المذهب التجريبي كان لا يزال فى البدء يحاول شق طريق له داخل الفلسفة وذلك نتيجة النزعة الاثينية القديمة الراسخة التى تفصل بين العلم وبين الاخلاق أو تصل بين « موضوعات الخبرة وبين الأشياء فى ذاتها التى تختفى وراء الخبرة » (٣٣) وتمثلت العقبات التى عاقت تقدم المذهب التجريبي فى التحيزات والاهواء والتقاليد التى ترجع جذورها الى سنين ما قبل التجريب السابقة على الثورة العلمية الأولى . واستلزم تجديد الفلسفة بداية معالجة وتفسير الخبرة والمنطق والقيم على نحو تجريبي ، والعمل على تطبيق نتائج هذا المنهج وفق النظرة الذرائعية على الواقع الاجتماعى والسياسى .

وتمثل الخبرة المقولة الاساسية عند ديوى مثلما كانت عند جيمس . والتزم ديوى بالمنهج الداروينى حين وصف الخبرة بأنها مجموع التفاعل المتبادل بين كائن حى عاقل وبين بيئته . وبينما رأى الامبريقيون الخبرة انطبعا سلبيا لخصائص البيئة المنفصلة والمتمايزة على الحواس ، رأى ديوى ان الخبرة تحتوى كل التفاعلات الفيزيائية والنفسية التى تجرى بين البشر وبين عوالمهم الطبيعية والاجتماعية. والملاحظ أن تفسير الخبرة كعملية طبيعية برمتها هدم المذاهب الاثينية التى تضمنتها الفلسفات السابقة وذلك بالقول بأن الخبرة هى أساس ومصدر كل المعرفة . ونظرا لان الخبرة عملية دينامية حية تجرى داخل الطبيعة اذا يصبح من المستحيل وضع أى فاصل مشروع بين وسائل ادراكية للمعرفة وبين غيرها ، وبهذا يتحطم الهيكل الميتافيزيقى الذى تنبنى عليه كل النزعات الاثينية التقليدية . وجدير بالذكر أن هذا الاطار ، أو نقطة انطلاق المذهب التجريبي فتح آفاقا جديدة أمام الفلسفة والمجتمع :

اولا : فان التفاعل بين الكائن الحى وبين البيئة الذى يؤدي الى قدر من التكيف يكفل استخدام البيئة والاستفادة منها ، هو الواقع الاولى والمقولة الاساسية . ان المعرفة ... متضمنة فى العملية التى تدعم الحياة وتطورها .

وتفقد الحواس مكانها كمنافذ للمعرفة لتأخذ مكانها الصحيح كمثيرات للسلوك وهكذا يصبح الجدل كله بين الامبريقية وبين النزعة العقلية بشأن القيمة الفكرية للاحاساسات جدالا عقيما وباليا . (٣٤)

لقد اخفق كل من الامبريقيون والعقليون فى أن يدركوا أن « وظيفة الاثارة الحسية والفكر مرتبطة باعادة تنظيم الخبرة عند تطبيق القديم على الجديد ، وبالتالي فهى تؤكد اتصال أو اتساق الحياة (٣٥) اذ كانت الخبرة عند ديوى ، مثلما كانت عند جيمس ، تعنى المادة الخام التى يبنى منها الشر ، بالفريزة فى البداية ثم بالفكر الواعى والعقل تدريجيا ، عالما اعطاهم اشباعا بدنيا ومعنويا . ولقد تطورت قدرة الانسان على الفكر العاقل بدافع الحاجة الى بقاء الانسان والرغبة فى أن تصبح شروط هذا البقاء مقبولة . والسؤال الذى سألته ديوى هو ماذا كانت طبيعة العلاقة بين العقل وبين الخبرة فى الماضى والحاضر والمستقبل ؟ وكانت اجابته بسيطة وطبيعية : العقل أو الذكاء كان صفة للخبرة التى تطورت الى قدرة بشرية تيسر بقاء النوع . وظلت تطوّر على مدى التاريخ لتصبح أكثر فعالية لبلوغ هذه الغاية . وبلغت هذه العملية التطورية مع مطلع القرن العشرين مرحلة أصبح فيها عقل (ذكاء) الانسان قادرا على معرفة العملية الدافعة للتطور .

بمعنى أننا اذا نظرنا الى تاريخ البشرية وبخاصة الى التطور التاريخى للعلوم الطبيعية نجد أن التقدم تحقق من الخبرة الخام الذى اختلفت فيه معتقداتنا عن الطبيعة والاحداث الطبيعية اختلافا كبيرا عن معتقداتنا التى اعتمدها العلم الآن . ونجد فى الوقت نفسه أن المعتقدات الأخيرة تمكنت من صوغ نظرية عن الخبرة نستطيع بفضلها أن نبين كيف حدث هذا التطور من الخبرة الفجة الى النتائج المصقولة المتقنة التى وصل اليها العلم . (٣٦)

ان الفكرة الاساسية لهذه الصفة التى تصف الخبرة والمسماة عقل « ذكاء » تستهدف تأكيد تطور وسائل التحسن المستمرة فى « اعادة تنظيم الخبرة » . وقدم العلم التجريبي للناس فى الماضى امكانية كبيرة للتحكم فى بعض اجزاء سلوكهم وبيئتهم على أساس أن العقل وسيلة لهذا النوع من المعرفة . ولكن التاريخ أصبح خلال سنوات ما بعد داروين واميا بذاته ، وتولدت عنه ذات عارفة عاقلة حقا لها قدرة عرفانية تتمتع بنفس التأثير المضاعف للعلم التجريبي . واستطاع الناس اليوم بفضل التجريبية ان يختاروا ويختبروا بذكاء المادة المستمدة من الخبرة .والتي يقومون باعادة تنظيمها ، واستطاعوا ايضا وعلاوة على هذا فهم العملية التى فعلوا عن طريقها هذا وأن يطبقوا تلك العملية على اختيار المنهج ذاته والتحقق من صدقه . ورأى ديوى ان هذه الامكانية كانت آخذ تعبیر فلسفى عن الثورة الداروينية ومحور

الامكانيات الجديدة التى هياتها الثورة العلمية الثانية للفلسفة . أو كما قال ديوى :

الذكاء صفة لبعض مظاهر السلوك ، ونعنى به السلوك الموجه ، والسلوك الموجه انجاز مكتسب وليس موهبة طبيعية أصيلة . ويمثل تاريخ التقدم الانسانى قصة تحول السلوك من سلوك غير محدد الصفة ولا معروف . اذ يشبه التفاعلات بين الأشياء غير الحية ، الى سلوك يتميز بفهم الهدف منه ، أى من سلوك تحكمه الظروف الخارجية الى سلوك له دليله السدى . يسترشد به فى عزمه الباطنى : استبصار نتائجه . (٣٧)

وتحديد الذكاء بهذا المعنى يفيد أن مهمة الفلسفة لم تعد متعلقة بالقضايا الاستاتيكية والانطولوجية بل بالمفاهيم الدينامية والغائية والهادفة . التى تستخدم عن وعى تعديلات كيفية داخل عملية العيش . (٣٨) وصرح ديوى قائلا : لقد حان الوقت لمذهب برجماتى سيكون مثاليا أمبريقيا يكشف عن الرابطة الجوهرية التى تربط الذكاء بالمستقبل الذى لم يتحقق بعد . أى بامكانيات تتضمن تحولا مطلوبا (٣٩) وهناك فكرة جديدة وأكثر علمية عن التقدم تعتبر محور هذا النوع من الفلسفة ذلك لأن التقدم البشرى هو هدف ومعيار التجريبية .

ان تحول الاتجاه من ركون محافظ الى الماضى ، أى اعتماد كامل على . انروتين والتقليد ، الى الايمان والتقدم من خلال التنظيم الذكى للظروف الراهنة هو بطبيعة الحال انعكاس للمنهج العلمى للتجريب . . ويوفر هذا المنهج التبرير العلمى لمفهوم التقدم والضرورة الأولى والأساسية للفكر العلمى هى أن يتحرر المفكرون من استبداد الاثارة الحسية والعادة ، وهذا التحرر هو أيضا الشرط الضرورى للتقدم . (٤٠)

لقد أصبح لازما أن تكون الفلسفة فى العالم الحديث فلسفة تجريبية . وتمثل التجريبية عند تطبيقها على كل النشاط الانسانى وعلى الخبرة المنهج . و « الشرط الضرورى » للتقدم .

ان حرص ديوى على أن يوفر للتقدم « المبرر » العلمى هو الذى حدد نهجه فى معالجة عدد من الموضوعات الفلسفية وبخاصة المنطق والقيم . لقد كانت الفلسفات التقليدية تنظر الى هذه المقولات العرفانية فى ضوء علاقتها بأشكال ثابتة ، أى علاقتها بما زعموا أنه الواقع الاسمى للمثال القائم وراء ظاهرها الازمنة المتغيرة . ولكن عندما نظرنا الى المنطق نظرة تجريبية أصبح بحثنا منهجيا فى عملية البحث ذاتها ، وأصبحت القيمة هى عملية تقييم كل

ما كان له سلطان فى حث الانسان على السلوك وتعود كل من هاتين العمليتين
فى البداية الاولى الى النقطة التى بدأ عندها كل نشاط عقلى : النقطة
التي استخدم عندها الكائن المفكر ذكائه بوعى لتغيير وتحسين خبرات حياته.

واعتقد ديوى أن المنطق كان دائما « مبحثا تقديميا » يركز على « تحليل
أفضل مناهج البحث (وحكم الأفضلية هنا أساسه نتائجها فى ضوء البحث
المستمر) الموجودة فى لحظة بذاتها » (٤١) ومع التحسن التدريجى فى مناهج
العلم حدثت تعديلات مقابلة فى النظرية المنطقية . مثال ذلك أن المنطق
انديكارتى كان انعكاسا مباشرا للثورة العلمية الاولى . ولكن العلم أصبح
على يد داروين علما تجريبيا فى الأساس واثبت أن المفاهيم الصورية التقليدية
عن المنطق مفاهيم بالية .

ويرجع تاريخ خلاف ديوى مع المنطق الصورى الى أيام كتابه «دراسات
فى النظرية المنطقية » (١٩٠٣) ومرورا بكتابه « مقالات فى المنطق
التجريبى » (١٩١٦) وانتهاء بأنضج كتبه المنطقية « المنطق : نظرية فى
البحث » (١٩٣٨) . ويرى ديوى أن الممارسة التقليدية للمنطق استهدفت تجديد
الصور الخالدة للمبادئ الانطولوجية دون أن تعمل كأداة لتصحيح عملية
البحث الخبرى . أن المنطق الصورى مستمد من المفهوم القائل أن الصدق هو
التطابق مع مقولة ثابتة للأشياء فى ذاتها . ويرى هذا النوع من المنطق أن الحق
هو تطابق الصور والنتائج مع مبادئ أولية مطلقة تحكم القياس والاستقراء .
واعتقد ديوى أن مثل هذا المفهوم يعكس « أسلوب البحث عن اليقين » القديم
وهو ما يتناقض تناقضا أساسيا مع الممارسات التجريبية للعلم الحديث .

نجد فى مقابل هذا أن القسمة الجوهرية المميزة للمنطق التجريبى هى
الصفة الادائية للفكر وتكيفه من أجل البقاء والعمل والتحكم فى البيئة
وبوجيها لصالح التقدم الانسانى وخير الانسان وليس محاولة تقليد ومحاكاة
مبدأ كونى ثابت . (٤٢) لقد حاول المنطق العقلى وضع مبادئ شاملة للدراسة
مستقلة عن البحث الانسانى المتميز . وانطلق هنا من مبادئ ميتافيزيقية
قيل أنها تسبق زمانيا المواقف الاشكالية الخاصة التى يمكن تطبيق المنطق
عليها . ورأى ديوى أن مثل هذا الزعم يتحدث عن طبيعة الفكر أكثر مما
يجيزه لنفسه العلم الحديث وبخاصة علم النفس . وكانت حجة ديوى أن
المنطق لم يظهر بفعل ضرورة اقتضتها مبادئ أساسية ثابتة . بل هو وليد
متطلبات خاصة متميزة تتعلق بمواقف اشكالية أو غير محددة . وهو أيضا
وليد أنواع من القرارات التى ترضى من بحثها . ونظرا لأن المنطق هو أفضل
سبيل لحسم المواقف غير المحددة فإن من المقبول والمشروع أن تمتد دعاواه
الى حلول ذاتية الى حد كبير للمشكلة موضوع البحث .

لقد كانت الرسالة الجوهرية للمذهب التجريبي هي ان البحث المنطقي يتعين عليه أن يؤدي دائما الى تحول محدد وهادف في الصالح الطبيعي ، وكانت تلك رسالته قبل استخدام مصطلح « منطق » . ورأى ديوى أن البحث اذا لم يسهم مباشرة بقدر من المعالجة الفعلية لجانب من جوانب الطبيعة فانه يصبح هراء لا معنى له . اذ لابد وأن يؤدي المنطق الى نتيجة محددة هي تحول مرقف غامض غير محدد الى موقف محدد وواضح منطقيا بمعنى واقعي أو فيزيائي . وذهب ديوى الى أن مفهوم المبادئ المنطقية الكلية قد غرس شعورا باللامسئولية العقلية مقابل مظاهر عدم التحدد المنطقي ، هذا بينما نجد المنطق التجريبي بتأكيد على الآثار العيانية للبحث النوعي قد اضاف المسئولية الى الحياة العقلية : ان تحويل الكون الى كون مثالي أو عقلائي هو في النهاية اعتراف بعجز الانسان عن التحكم في مسار الاشياء والامور التي تعيننا . وظلت الانسانية زمنا طويلا تعاني من هذا العقم ولذا كان طبيعيا ان تنقل عبء المسئولية التي عجزت عن حملها لتضعها على كاهل العلة المفارقة ظنا منها انها الاقدر (٤٣) .

ان الفكر القائم على الخبرة الانسانية ، على نحو ما يجب أن يكون الفكر ، كان عاجزا عن « اقتحام » اهداف كلية . لقد كان الفكر فكرا غائيا وانتقائيا وليس كونيا وانطولوجيا ، ولم يكن هدفه محاكاة أمر مبهم وغامض بل وضع وبيان « هدف منظور » بحيث اذا ما أصبح أساسا لسلوك مقصود فانه يحيل المشكلة موضوع البحث الى مشكلة محددة خبريا . ولم يكن هناك دون شك ضمان بأن سلوكا بذاته أو هدفا منظورا بذاته يمكنه أن يحقق الصفات الخيرية المنشودة . ولكن الهدف المنظور يشكل وسيلة مؤقتة للسلوك ، اذ يقدم امكانيات جديدة لكل من الفرار ولكل بحث جديد قد يقتضيه هذا القرار .

وهكذا فان المنطق التجريبي له نفس الصفة التقديمية المزدوجة التي للعلم الحديث بوجه عام ، اذ يستهدف تزويد عمليات الفكر بمنهج يمكنها من أن تكفل كلا من التحقق المستمر وتنقيح كل هدف منظور ينبثق عن موقف مثير للتساؤل . ولا يفيد هنا أي أسلوب صوري أو قبلي ذلك لان الفكرة اذا كانت فكرة منطقية لا يمكن تأكيدها الا اذا تعاملنا معها وثبتت نتائجها . وتؤدي هذه النتائج بدورها الى تجديد عملية البحث ، وتجعل المنطق التجريبي متصلا أو تجعله « بحثا تقديميا » (٤٤) وسبق أن أوجز أحد الفلاسفة « جوهر أسلوب ديوى في التفكير » حين قال :

تتغير الأهداف من موقف الى موقف ، وكل هدف حين نبلفه يصبح وسيلة لهدف أبعد في كل موقف جديد . ان الخبرة الانسانية

تجديد تقدمي للأهداف كما وانها اختيار للوسائل التي تحقق الأهداف التي تم قبولها . والمهمة الأساسية للفلسفة الأخلاقية هي توفير المنهج الذي يمكن أن يسترشد به الناس عند أداء هذه المهمة المزدوجة . (٤٥) .

واكد المذهب التجريبي ان بالامكان اعتبار الافكار افكارا منطقية في حالة واحدة فقط وذلك عند النظر اليها في ضوء السلوك العملي الذي انارته والأغراض الخاصة للباحث . ولهذا فانها تستلزم فحصا مستمرا لهذه المتغيرات . ونتج عن هذا قوله مفهوم نسبي عن المنطق الذي تغيرت صورته ومعاييره من بحث الى بحث ومن زمن الى آخر . وادت هذه النسبية المنطقية واستنادها الثابت الى الخبرة الانسانية والفرض ، ان داب النقاد على اتهام ديوى بأن منطقهم أغفل ثبات الرياضيات وبياناتها الرمزية . ولكن محك المنطق عند ديوى هو القرار الذي يتحقق عند أى اعتراض فى فيض الخبرة المتدفقة وليس المحك التطابق الكامل بين فكرة ما وبين مبدا ارسطى جامد . لقد كان فكر ديوى عن المنطق فكرا مفتوحا وديمقراطيا . وسبق ان اشار الى هذا الراى بملاحظة اثار حنق خصومه من اصحاب المنطق الصورى اذ قال :

ان اى قضية تخدم الفرض الذى وضعت من أجله هي قضية صحيحة منطقيا ، والفكرة التى تظل غير صحيحة أو غير ملائمة حتى تشمل على الكون كله انما تأتى نتيجة اعطاء حكم ما وظيفة خاطئة خطأ ينبع أصلا من اخفاقنا فى أن ندرك أن كل حالة من حالات الفكر يغلب عليها حاجة كيفية جديدة يعمل من أجلها (٤٦) .

ولكن الحاجة بأن المنطق نسبي فى علاقته بالخبرة البشرية وبالفرض وبأن هدفه تحقيق غاية محددة منظورة متميزة عن هدف كلى فى جوهره ، والعمل على تحديد علامات يسترشد بها المرء عند اختيار غايات منظورة ملائمة ومفيدة شئ آخر . وقد أضفى مذهب ديوى التجريبي على دراسة القيم ، مثلما أضفى على المنطق ، أفضل ما فى التفكير العلمى الحديث وحول نظرية القيم الى صورة أخرى من صور محاولة الانسان تحسين تفاعله مع بيئته .

راى ديوى ان القيمة تنبع من بدائل يتأملها الناس عند محاولتهم البقاء والتقدم فى العالم الطبيعى ، ان قدرة الانسان على التفكير والاختيار بين مسارات مختلفة للسلوك اضاف بعدا كلفيا جديدا بدونه كان العالم سيظل عالما كلفيا فقط . لهذا فإن الناس وليس الاله أو أى قوى مقدسة قبلية ، هم الذين خلقوا القيم ، فالقيمة مظهر طبيعى تاما لجوانب معينة من الخبرة .

ونمثل القيمة عنصرا أصيلا في الصراع الواعى من أجل التحكم فى البيئة الطبيعية والاجتماعية ، وليس لها أى معنى فيما وراء ذلك . ولم يكن مذهب ديوى الطبيعى أكثر صراحة ووضوحا مما كان عليه عندما تناول موضوع القيم والاخلاق .

لقد مايزت المفاهيم التقليدية بين قيم جوهرية وأخرى عرضية أو قيم عائية وأخرى أدانية ، والقيم الجوهرية هى تلك الخصائص أو الأشياء المتعلقة بمعايير قبلية أو خالدة ، أما القيم العرضية فهى فى مرتبة أدنى تظل محتفظة بقيمتها فقط طالما وأنها تحملنا أو تزيد من اهتمامنا بالقيمة الجوهرية وصيغى أن يرى ديوى فى هذا التمايز صورة أخرى للنزعة الاثنينية القديمة قبل التجريبية والتى تفصل الماهية عن الاداة أو تفصل الغاية عن الوسيلة وطبيعى أن يرى ديوى فى هذا التمايز صورة أخرى للنزعة الاثنينية القديمة لا ترتبط بالغايات من حيث هى جوهر أو ماهية بل من حيث هى غايات منشودة ، كحلول متصورة لمشكلات عارضة . ان القيمة لم تكن جوهرية مثلما لم تكن المعرفة مباشرة : فكلاهما نتاج عملية انتقاء أو تأمل أثارتها ووجهتها مشكلة موضع خبرة كما أثارتها ووجهتها أغراض وأهداف صاحب الخبرة . ١. التقييم ليس أمرا نافذا ومتخللا الكون على اتساعه بل انه أمر يحدث داخل سياق وجودى متميز . واكد ديوى أن طبيعة التقييم ووظيفته تخضعان لنفس نوع البحث العلمى التجريبى الذى تخضع له الأفكار أو الأمور التى فى علاقة لها بالقيمة .

وذهب ديوى الى أن البشر أضفوا على العالم قيمة حيثما انتقوا مسارا سلوكيا بذاته دون سواه . ولهذا فان جوهر القيمة هو عملية اختيار سبيل يقضى الى اتجاه منشود . وتعتبر الأفكار أمرا له قيمته باعتبارها أجزاء من عملية انتقائية ، والفكرة القيمة فكرة « تقدمية واصلحية وتجديدية وتركيبية » فى ضوء انجاز الغرض الذى يستهدفه الانسان وفى ضوء توسيع نطاق الارادة البشرية (٤٧) « هناك قيم وخبرات تتحقق فعلا على اساس طبيعى . ان الخيال المثالى يمسك بأئمن الأمور التى يهتدى اليها فى أخرج لحظات الخبرة ويعرضها . ونحن لسنا بحاجة الى معيار خارجى أو ضمان خارجى يضمن خبريتها . لقد كانت وهى الان خيرا ونحن نستخرج منها غاياتنا المثالية » (٤٨) .

لقد نبئت نظرية ديوى عن القيم من اقتناعه بأن وظيفة الفكر هى كفالة الخبرات المتصورة ، ودعم تحققها فى سياق واقعى خبرى . ولهذا فان الدور الصحيح لنظرية القيم ، شأنها شأن الفلسفة والمنطق ، هو تيسير هذا البحث الانسانى الخالص . اننا لا نستطيع ان نفصل بين الواقع وبين القيمة فلقد

عرف الناس قيمة حياتهم عند مواجهتهم لوقائع الخبرة العادية . ان مفاهيم القيمة التي حاولت قياس خبرات الانسان وفق معايير بعيدة ابدية حولت انتباه الانسان بعيدا عن (بدلا من ان توجهها نحو) الحقائق المشخصة لقرارات القيمة . وعبر ديوى عن هذا في كتابه « موجز نظرية نقدية عن الأخلاق » بقوله : « العمل الخلقى ليس هو ما يشبع مبدأ بعيدا على السعادة او مفارقا (ترلستدنتاليا) وانما هو يواجه الموقف الراهن الفعلى » (٤٩) .

الأفكار اذا تكون ذات قيمة طالما كانت خططا فعالة للسلوك من اجل حل مشكلات وتعديل ظروف الحياة بأساليب اكثر ارضاء . ولكن نظرا لان الخبرة فى حالة فيض دائم فلا بد وان تكون القيم ذاتها فى تغير متصل لتلبية مطالب وتوقعات جديدة . ان اتساق القيم الثابتة « تجعل الناس قانعين بالوضوح القائم للامور ، وياخذون الأفكار والاحكام التي هي فى حوزتهم مقدما باعتبارها أمورا نهائية ومكتملة » (٥٠) لهذا فان النظرية الملائمة عن القيم لا بد وان تعنى اولا وقبل كل شئ بعملية اعادة التقييم كعملية متصلة وأصيلة ، ولا بد وان تكون للتقييم نفس الطابع المزدوج المميز للمنطق التجريبي اذا شئنا لها ان تلبى متطلبات الفكر العلمى الحديث . وكل فكرة يقدمها الناس على انها فكرة قيمة لا بد وان تكون مهياة لافساح الطريق لقيم جديدة ومعنى جديد ، كلما تراكمت المعرفة وصيغت مثل عليا جديدة . ويلزم ان تعنى كل نظرية عن القيم بتطوير نفسها دائما .

هذا المعنى الذى يفيد ان هناك قيما اوسع مجالا من تلك القيم التى يتم فهمها بصورة محددة او بلوغها على نحو محدد انما يمثل تحذيرا مستمرا لفرد كى لا يقنع بانجازها . ان يأخذ اكثر فأكثر صورة الاهتمام بالتحسن وبالتقدم المطرد . . والانسان الخير لا يقتصر على قياس سلوكه وفق معيار ثابت بل يعنيه مراجعة وتنقيح هذا المعيار . ان فهمه للمثل الأعلى . . يمنعه من ان يظل قانعا بمعيار ثابت الصياغة ، ان أرقى صورة للشعور هى الاهتمام بالتقدم المطرد (٥١) .

وكان ديوى مدركا تماما ان مثل هذا النهج النسبى فى معالجة القيم يضيق به كل من اعتادوا الاطمئنان الى معيار ثابت للمعنى أو الى ما يظنونه قيمة « قصوى » أو « جوهرية » يقيسون فى ضوءها خبراتهم . وأجاب ديوى على نقاده من أصحاب المذاهب المطلقة بأنه طالما وأن القيم ذاتها وليدة الخبرة ، فاننا لن نكون واقعيين اذا انتظرنا أن تكشف لنا الخبرة عما لم يكن جزءا منها . وحدث أن أشار ديوى الى نظام معين من القيم بأنه جوهرى ونهائى، ولكن استعماله لهذين المصطلحين كان يحمل دلالة طبيعية . فقد أشار فى كتابه « الديمقراطية والتعليم » الى أن « القيمة الادانية . . ذات قيمة جوهرية من حيث كونها وسيلة الى غاية » (٥٢) ان أى فكرة او قيمة تأتى فى نهاية سلسلة من عمليات

البحث فى سلسلة من المشكلات يمكن وصفها بأنها قصوى ونهاية . . وقال ديوى ردا على أحد النقاد :

« هناك أمور تأتى فى خاتمة عملية تقييم وهى بهذا الوضع تعتبر نهاية ان دكتور جيجر Geiger على حق تماما حين يقول ان منهج السلوك الذكى يعتبر عندى قيمة نهائية . انه آخر ما تصل اليه فى مجال البحث ، وهو يشغل مكانا يكسبه هذه القيمة لأن له خاصية فى ذاته ولذاته بمعزل عن أى علاقة بأى شئ سواه . انه الآخر من حيث الاستعمال والوظيفة ، ولا يزعم انه كذلك لان هناك طبيعة مطلقة أصيلة « تجعل منه شيئا مقدسا ومفارقا وموضوعا للعبادة » (٥٣) .

لقد أدت القيم وظيفية أساسية بإمتبارها أداة تحول التغير الحتمى الى سلوك واع يجعل التقدم ممكنا خبريا . ومع هذا فحيثما كان هناك تقدم وحيثما كان هناك تغير عمدى ومخطط الى الأفضل كان حتما ظهور توتر بين التقليد وبين التجديد . ان ممارسة اختيار القيم يثير دائما مشكلات خطيرة بشأن مدى ما يستحقه ما هو قائم للحفاظ عليه ومدى ما يمكن أن يتم من تغير دون أن تيم الفوضى العالم . لقد كانت المطالبة بالحرية الشخصية وبالتغير والتقدم تقابلها على الجانب الآخر مطالبة بالحفاظ على النمط التقليدى الراسخ فى أداء الأمور . ورأى ديوى ما رآه جيمس من أن البرجماتية طريق وسط بين النقيضين : الفيض والثبات « ففي المذهب التجريبي لا نجد النظام بل التقدم المنظم هو المثل الأعلى الاجتماعى » (٥٤) .

وتقضى نظرية ديوى عن القيم فى التحليل النهائى لها بأن التقدم جاء نتيجة رغبة الناس فى أن يحققوا بالفعل فى المستقبل نظاما أخلاقيا غير سائد أو قائم الان ، وتستهدف النظرية تزويدنا بمعيار يكون ذاته موضوعا للتقدم كلما طرأت حبرات جديدة فى هذا الاتجاه . ورأى ديوى أن دور المنطق والقيم - ودور الفلسفة بوجه عام - هو تزويد الأفراد بمنهج علمى قادر على تصويب ذاته تلقائيا ويمكنهم من الوصول الى تقييم دقيق لظروفهم الراهنة ، ويخططون بصورة واقعية لتحسنها باستمرار .

الآزمة الاجتماعية التى جابهها جون ديوى نشأت أساسا نتيجة تخلف بعض الأفكار والظروف عن التقدم الفكرى والعلمى بوجه خاص . لقد رأى العالم يعانى تحلا عميقا ، فتقدمه عشوائى ولا يسير وفق معدل متكافئ ومطرده ، وقيمه انعكاسات موروثة عن أيام بالية ، ومؤسساته شكلية ورجعية

بجاوز أغلبها الظروف التاريخية التي اقتضتها . وكانت الفلسفة باعتبارها عنصرا أصيلا في مكونات الثقافة تعكس هذا التحلل ، ومن المقدر لها ان تظل على حالها هذا ما لم تتجسد فيها معتقدات العلم التجريبي . فاذا ما تاتي لها هذا يصبح بالإمكان تطبيق المذهب التجريبي على مشكلات المجتمع الملحة بصورة منهجية . لهذا كانت معالجة ديوى التجريبية للمنطق والقيم ليست الا جزءا من التجديد الذي شرع فيه ، وبقي بناء مجتمع تجريبي تقدمي .

رأى ديوى أن علاج الأزمة يتمثل في استبدال التجريبية بكل أنماط السلطة القائمة . فالمجتمع الحر المفتوح المؤيد للتجريبية العلمية هو وحده الذي نتوقع منه أن يكون قادرا على تنظيم مشكلاته وتوجيه مستقبله بأسلوب مرض وتقدمي ، وهذا النوع من الحرية والانفتاح لا يتسنى الا في مجتمع تبارى مؤسساته ذاتها هذا المسار التقدمي وتستوعب عمليات العلم القادرة على تصحيح ذاتها تلقائيا . لهذا استهدف العلاج الذي وضعه ديوى تجديد اشكال السلطة الاجتماعية وفق افضل فهم انساني وعادل للتجريبية . . . ويس فرينا أن يتمخض هذا التجديد عن تأكيد قوى لفضائل الديمقراطية .

ذهب ديوى الى أن الفلسفة ليست مجرد انعكاس لحضارة ما - وان كانت كذلك حقا - بل هي قوة حيوية تسهم في تطويرها وتحسينها . وكانت التجريبية كفلسفة اجتماعية هي محاولته لوضع أساس علمي وأخلاقي للتغير الاجتماعي التقدمي . ان « المجتمع الخير » وهو الهدف المنظور في تفلسف ديوى التجريبي ، لا يمكن بلوغه الا بفلسفة تضع « المعيار النهائي للذكاء موضع الاعتبار بالنسبة لمستقبل منشود » ، وللبحث عن الوسائل التي تمكن من تحقيقه تدريجيا بصورة مطردة . (٥٥) وجرت العادة تقليديا على اعتبار الذكاء، مثل الاخلاق ، صفة فردية وليست اجتماعية . وكان هذا في رأي ديوى سببا هاما من أسباب الأزمة التي يعيشها المجتمع .

ويرى ديوى ، مثلما رأى جيمس ، أن الفرد هو المختبر الأولى والاساسي والبنية الاجتماعية الاولى التي لا يوجد ما هو أولى عنها . ولكن ديوى اعترف بما لم يعترف به جيمس وهو أن الفردية انجاز اجتماعي وأن المجتمع سابق على الوجود الشخصي . ان الشخص بوجوده المفرد وان بدا فريدا ومستقلا الا أنه نتاج فعلى لترايطات تغذي عليها منذ الميلاد وزودته بقدراته على الاختبار من خلال حساسياته وحدوده الخاصة . واذا كان من المسلم به أن الفرد البيولوجي هو محور أو المحل الهندسي للخبرة الا أن كلا من المعاني التي يستدلها وموضوع مدركاته انما ينتجها ويحددها لدرجة كبيرة المجتمع الذي أوجده . ان الذكاء والمعرفة والاخلاق هي في واقع الأمر سلوك تال لتلك المدركات ، وهي لهذا وفي ضوء كل الاغراض العملية مقولات اجتماعية .

(م - ١١ - فلسفة التقدم)

وليس بالإمكان وضع أى خط فاصل بين الفردى وبين الاجتماعى ، أو بين الإبعاد الخاصة للخبرة وبين تعبيرها العام فى السلوك . وإذا شئنا نقدا اجتماعيا أصيلا فلا بد وأن يكون هناك أولا تعريف جديد لمعنى الفردية وفق متطلبات العلم التجريبي .

من المعروف تاريخيا أن الفكرة الكلاسيكية التى قدمها لوك عن الفردية كانت السلاح الأساسى فى الثورة ضد المطلقات البالية والمقيدة الموروثة عن الكنيسة والدولة . « نظرية تخص الأشخاص كأفراد بمعزل عن أى ترابطات سوى تلك التى يصنعونها عمدا تحقيقا لغاياتهم الخاصة أو بحكم الطبيعة أو الحقوق الطبيعية » (٥٦) عكست النزعة الفردية بمعناها هذا موقفا من التغير قائم على فرض أن الطبيعة البشرية إذا ما تحررت من المؤسسات الاجتماعية المقيدة لها فإنها سوف تكون قادرة على إنجاز التقدم « أن فردية القرن الثامن عشر وهى فردية عصر التنوير ارتكزت على مفهوم أساسى يقضى بأن المجتمع يتسع باتساع الإنسانية يمثل الفرد فيها أداة التقدم » (٥٧) . أن الطبيعة البشرية إذا ما سقطت عنها قيودها سوف تحقق حتما تفسيرا اجتماعيا مفيدا - وهو ذات الفرض الذى استندت إليه نظرية حرية العمل . ولكن ديوى رأى أن النظرية الفردية حين فصلت الفرد عن المجتمع افتقرت إلى العامل الذى يكفل تطور مثالها ، وأصبح هذا النقص حادا وخطيرا بعد تغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية .

لقد أفادت الثورة الصناعية كثيرا من ميراثها التى ورثته عن حرية العمل ، وكانت هى ذاتها جزئيا نتاجا لتلك الفلسفة . ولكن فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر هدمت آثار التصنيع جانبا كبيرا من الأساس الذى يرتكز عليه هذا الميراث . ومع نهاية القرن التاسع عشر أفلست النظرية الفردية القديمة بعقيدتها الأساسية عن الطبيعة البشرية الثابتة والذرية ، ولكن على الرغم من هذا ظل كثيرون متشبثون بعظاتها البالية . « أنهم يعزون كل المنافع المادية فى حضارتنا الراهنة إلى هذه النظرية الفردية - وكان الآلات صنعتها الرغبة فى الربح وليس العلم المجرد عن الفردية » (٥٨) .

وكان ديوى يؤمن فى واقع الأمر بأن الحضارة تقدمت لأن الإنسان تناول الطبيعة وتعامل معها بأسلوب علمى وتعاونى وليس بسبب أى تحسن مقدر مقدما ومستمد من الجهد « الحر » الذى يمثل تكويننا طبيعيا فى الأفراد (٥٩) . أما الفكرة القائلة بأن التقدم الاجتماعى تحقق بفضل سلوك أفراد يبحثون عن غنم ذاتى بمعزل عن بقية المجتمع فإنها فكرة قد تكون صحيحة بالنسبة للمراحل الأولى للتصنيع ، ولكنها لم تعد صحيحة فى القرن العشرين . أن تمزيق المجتمع الذى ضاعب الثورة الصناعية خلق حاجة إلى

نظرية فردية جديدة تطالب بأن يكون التقدم الاخلاقي رهين بوجود فرد جديد
شخص فردي بحكم اختياره ووجدانه ومسئوليته ، وشخص اجتماعي في
الوقت نفسه بحكم ما يراه خيرا وتعاطفه وأهدافه . وبدون هذا فان الفردية
تعنى تقدما نحو اللا أخلاق (٦٠) .

لهذا قدم ديوى تعريفا جديدا للفردية وضع في الاعتبار الديناميات
الحقيقية للمجتمع الحديث والتقدم الذي احرزه العلم . واعتمد ديوى في هذا
على توسيع العمل الرائد الذي قدمه جيمس في مجال علم النفس . ولكن
نظرا لان نظرية جيمس عن تيار الشعور حددت الخبرة بأنها خبرة ذاتية
وخاصة فقد رأى ديوى ان من الضروري ادخال تعديل حاسم على نظرة
جيمس . ان الخبرة في حقيقتها فيض انتقائي ومتصل لشعور ذكي وفردى ،
ولكن ديوى أكد ان موضوع الخبرة هو جزء من « الخبرة » شأنه شأن
العمليات العقلية تماما ، ويلزم هنا ان تندرج ضمن تعريف الفرد تفاعلاته
مع البيئة وبخاصة البيئة الاجتماعية .

ان الفردية لن يكون لها معنى حقيقى واصيل الا في سياق اجتماعي
ذلك لأن التحقق الفردي والاجتماعي يحدثان معا متزامنين ، وهذا على عكس
تفسيرات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للفردية وتأكيدهما على وجود
حقوق فردية فطرية مستمدة من طبيعة بشرية مستقلة وغير متغيرة . ولكن
المجتمع تطور في ظل فردية اوك الى الحد الذي لم يعد من الممكن حدوث
مزيد من التطور ، وتميز المجتمع الصناعي بتراكبات من القوة كانت في
أغلب الأحيان تنقدم على حساب فرص المواطنين الأفراد في تطوير قدراتهم الى
أقصى حد ممكن (٦١) . ولكن ظل المحور الاخلاقي للمجتمع هو ذلك اليقين
البالي القائل بأن الممارسة الطليقة الحرة لاهتمامات الفرد قد تكون نافعة
لجميع .

ولم يدم الأمر طويلا على هذا الحال ، ودعا ديوى الى مذهب فردي جديد
يسلم بأن سلوك الفرد له نتائج اجتماعية غير منفصلة عنه . والسبيل
الوحيد « لبلوغ أخلاق كاملة » تتأتى عندما يعرف الفرد بحرية كاملة الحق
او يختار الخير وينذر نفسه باخلاص وتفان من أجل الوفاء به وينشده
تطورا اجتماعيا. تقديميا يشارك فيه كل فرد من أفراد المجتمع بنصيب . (٦٢)
واذا نظرنا الى المذهب الفردي نظرة تجريبية ، تبين لنا أنه لم يكن الممارسة
المنعزلة عن الصفات البشرية المعطاة الثابتة ، بل هو التفاعل بين الشعور
الخاص للفرد وبين خبراته داخل المجتمع واختياراته وسلوكه ونتائجها
الاجتماعية ، عند ادراكها وفهمها بذكاء . ان الفرد لم يكن له ، ولا يمكن
أن يكون له معنى بمعزل عن سياقه الاجتماعي ، ويصدق نفس الشيء على
فكره أو ذكائه .

وكان المؤلف فى عالم ما قبل المذهب التجريبيى النظر الى الذكاء باعتباره مسألة فردية ، وموطن القدرة لمفكرين محظوظين مستقلين . ولكن المذهب التجريبيى طالب بتعريف اجتماعى وأكثر دينامية . ويتضمن الذكاء فى العالم الحديث القدرة على تعديل وتوجيه مجموع ظروف الحياة والبحث . ويعنى هذا مزيدا من الحرية من المصادقة ، وتحررا من عاقبة ما كان يحدث لو لم نمارس الذكاء . فالذكاء صفة للسلوك الذى يتنبأ بنتائجه وبالتالي يوسع من مجال الفكر والعمل . ومن الواضح ان مثل هذا التعريف يفيد ضمنا ان الذكاء له أبعاد والتزامات اجتماعية أصيلة ، لم يكن من المستطاع ادراكها أيام نزعة لوك الفردية السابقة على التجريبية .

وهكذا فان الازمة التى جابهها ديوى ترجع جزئيا على الأقل الى التصور القاصر لمعنى الذكاء ، والذى ظل سائدا فى مراكز قوى المجتمع . (٦٣) لقد ظل العلم ، او منهج الذكاء ، زمنا طويلا خادما لمفهوم الفردية غير مدرك او غير مبال بمطالب المجتمع المشروعة لممارسته . فاذا كانت ظروف الحياة الاجتماعية هى التى خلقت الفردية ، كذلك فان الذكاء يعيد معنى القدرة والمسئولية على تعديل البيئة وفق سبيل محسوبة ومتصورة مقدما ، ولهذا فان للمجتمع حقه الذى لا ينازع بالنسبة لاستخدامه . ومن هنا يلزم صبغ الذكاء - شأنه شأن الفردية - بصبغة اجتماعية . وتمثل كتابات ديوى عن التربية والتعليم ازاء هذا جانبا هاما فى استجابته وموقفه من الازمة .

وأفنى كتاب عديدون أقلامهم فى الحديث عن أهمية أفكار ديوى التعليمية بالنسبة لفلسفته . ولقد كان ديوى نفسه يؤمن بأن كتاباته عن التعليم عرضت فى مجال تطبيقى أكثر آرائه تجريدا ، أما جوهر فلسفته فقد بسطه كما قال هو ذات مرة فى كتابه « الديمقراطية والتعليم » . (٦٤) ولعل أول سبب لهذا هو أن فلسفة ديوى التربوية جسدت المذهب التجريبيى فى أكثر صورته تحديدا وتطبيقا . وأصبح العلم التجريبيى والمعرفة الذكية والتقدم شيئا واحدا فى التعليم . وأوجز ديوى هذا فى عبارته التى يقول فيها : « ان تجديد الفلسفة والتعليم والمثل والمناهج الاجتماعية تجرى كلها سنويا فى وقت واحد . . . ويمكن تعريف الفلسفة بأنها النظرية العامة للتربية والتعليم » (٦٥)

كانت النظرة السائدة عن التعليم حتى القرن العشرين أنه عملية استظهار ، يتعلم فيها الطالب عن ظهر قلب ما رآه الكبار ضروريا له ويلزم معرفته ليكون « متعلما » وكان اتجاه المدارس الى الماضى ، وتمركزت مناهجهم على غرس ونشر حقائق جاهزة ومحددة مقدما . وأدى هذا الى

خلق طالب « يعوزه الاهتمام بالجديد ، ويغلب عليه النفور من التقدم والخوف من المجهول واللايقين » (٦٦) وأفرزت هذه المدارس بشرا اكتسبوا عادات جعلتهم رقيقا للتقاليد والعرف ، وعلمتهم أن الذكاء قدرة فطرية يكشف عن يقين ثابت وقبلى . وأصبح التعليم نتيجة لهذا مسألة استعراضية يقيس التميز فيها ، ليس بما تبشر به مستقبلا بل بما حصله التلميذ من ثقافة الماضي . وعزف الطلاب عن التعليم بالطرق التي تعكس ما يعلمه العلم الحديث عن وظيفة الذكاء ، وطبيعة المعرفة الانتقائية التجريبية . وكانت النتيجة في رأى ديوى ، كارثة وبيلة : « ان التعليم على أساس ظروف الماضي أشبه بمحاولة تكيف كائن حي مع بيئة لم يعد لها وجود . وهنا يتحجر الانسان ان لم يتحلل ، ويتجمد مسار التقدم ويتعطل » (٦٧)

وتعتبر نظرية ديوى عن التعليم نظرية تقدمية بمقارنتها بالآراء التقليدية ، ذلك أن هدفها في كل مرحلة من مراحل التعليم « طاقة اضافية للنمو » (٦٨) وحول ديوى عملية المعرفة التجريبية الى مثال للتعليم . فاذا عملت المدارس الى دعم قدرة الطلاب على التعلم ، أكثر مما تعتمد الى دعم قدرتهم على هضم أكداًس « المعرفة » المقبولة والمسلم بها ، فإن النتيجة هي بدء عملية تعليمية متصلة وقادرة على تصحيح ذاتها ، وتتوفر فيها للطلاب ديناميات قدرته الذاتية على دعم نموه . « لقد تهيأت امكانية للتقدم المتصل بفضل توفر المناهج الملائمة للمواقف الجديدة عند الانتهاء من تعلم بند ما . . ويكتسب المرء عادة التعلم ، اذ يتعلم أن يتعلم » (٦٩)

اكتسب الطلاب في الماضي عادات للتعلم توازي الأنماط القديمة للعلم الأمبريقي ، حيث كان التعلم عملية مشاهدة ومحاكاة غير موجهة . ولهذا كانت العادات التي غرسها عادات سلبية ومحافظة ، وانتجت ثمرات غير مهيأة للحياة خارج أسوار المدرسة . واعتقد ديوى من ناحية أخرى « أن بإمكان الطلاب أن يتعلموا عادات تقدمية وليست محافظة ، اذا ما حكم منهج العلم التجريبي كل التفاعلات الدائرة داخل المدرسة » . ودافع ديوى عن رأيه هذا قائلاً : « من الممكن للمرء عند تعلم العادات أن يتعلم عادة التعلم . وهنا يصبح الاصلاح مبدأ شعوريا في الحياة » . (٧٠) ولهذا السبب طالب ديوى بأن يكون المنهج التجريبي الدرس الأول في المدارس .

اذا تم اصلاح المدرسة على هذا النحو فان بالامكان أن تصبح مركزا لتجديد المجتمع ، ذلك لأنها كانت هنا المكان الذي تنتقل فيه الى الشباب القيم والاخلاق الاجتماعية . واذا اكتسب الأطفال في فترة مبكرة من حياتهم عادات البحث الخرج والمعرفة الذكية ، فمن المقارنات أن تؤثر تلك العادات على مجتمعهم . واذا كانت المعرفة التجريبية - منهج الذكاء

الذى اكتسب صيغة اجتماعية - هي النموذج التعليمي للمجتمع ، فإنه يصبح بالإمكان أن نتوقع أن يكون المجتمع بعد فترة من الزمان موطناً للعادات الطليقة التقدمية لأبنائه . ان المدرسة كما قال ديوى « مركز الإشعاع الاساسى لكل القيم والأغراض التى تنشدها أى جماعة » . (٧١) ويمكن النظر الى مناهجها وأهدافها باعتبارها بشائز فى عالم اصفر لمصير المجتمع » .

لهذا كله عمد ديوى الى تأكيد نوع المعرفة فى المدارس ، وجعل منها - دون أى درس آخر - هدف التعليم . فمثل هذا النوع من التعليم يعلم الطلاب الخبرة ، أو كيف يعرفون وكيف ينمون دائماً قدرتهم على المعرفة . وجدير بالمدارس التقدمية أن تعد طلاباً ذويهم البحث عن معرفة جديدة ، ومعانى جديدة اسقى واعمق فى تلك المعرفة . وهكذا يعكس التعليم التقدمى الأثر الأداة المزدوج للمذهب التجريبى بأسلوب محدد ملموس . لقد كان الهدف تعليم العامة المعرفة الذكية ، وهو ما يعنى دأى وجه التحديد تحسن مستمر فى العملية التى تحقق نمو هذه المعرفة . واذا كان المجتمع يمشى أزمنة طويلة نشأت بسبب تعريف اجتماعى قاصر لمعنى الذكاء ، فان الموضع الذى يلزم مهاجمته ، وإقحامه فى المشكلة هو تعريف الذكاء .

اذن كان ديوى يضم غرضاً اجتماعياً كبيراً عندما طالب بتعليم تقدمى . فلو ان المدارس دأبت على تعليم المنهج التجريبى فى المعرفة ، اذن لأضحت مهمة بناء مجتمع مفتوح وتقدمى مهمة أيسر . ويعنى ديوى بالمجتمع التقدمى « الديمقراطية » . وهذا هو السبب فى أنه عندما اختار عنواناً لأهم كتبه عام ١٩١٦ قرن ديوى الديمقراطية بالتعليم . ونص حديثه قوله : « ان مفهوم التعليم كعملية ووظيفة اجتماعية ، لن يكون له معنى محدد قبل أن نحدد نوع المجتمع الذى نفكر فيه » (٧٢) . ان الديمقراطية تسبغ على التعليم اطاراً اللازم له مثلما يهوى التعليم التقدمى الديمقراطية والذكاء ذوا الصيغة الاجتماعية الذى هى فى ميسس الحاجة اليه .

مرة أخرى نؤكد ان العلاقة القوية والوثيقة بين التعليم وبين الديمقراطية ، تركز على منهج بحث النزعة التجريبية . وعبر ديوى عن رأيه هذا بقوله : « ان مشكلة التعليم فى علاقتها باتجاه التغير الاجتماعى ، شأنها شأن مشكلة اكتشاف معنى الديمقراطية متمثلاً فى كل تطبيقاتها الممؤنة ، المحلية والدولية والدينية والثقافية والسياسية » (٧٣) والديمقراطية مثل التعليم التقدمى ، محال مفتوح من حيث الأهداف ، ومن حيث مناهجها التعددية . فكلاهما يركز على الاتصال الحر والمشاركة الطليقة فى المعانى داخل دائرة من الخبرات التى تتزايد اتساعاً باطراد .

ونظرا لأن المعرفة نشاط يعدل البيئة تعديلا هادفا ، فإن الثقافة التي هو وظيفة المعرفة الذكية ، لابد وأن تكون قابلة للتغير ومهياة لتغيير اتجاه طاقاتها وأولوياتها ، وفق المعانى الجديدة التي يتم اكتشافها فى الخبرات الجديدة ، ورأى ديوى ان كل هذا يمكن أن يتحقق على أحسن وجه فى الديمقراطية .

والسؤال الآن : لماذا كانت أمريكا - التى لا خلاف على ديمقراطيتها - فريسة أزمة اجتماعية وفكرية عارمة ؟ الإجابة بسيطة جدا . لقد تشكلت ديمقراطية أمريكا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى صورة نظام تحلل فيه الأفراد من قيود الاقطاع والارستقراطية ، واصبح فى امكانهم ان يمارسوا بحرية حقوقهم وامتيازاتهم الطبيعية . ولا ريب فى أن مجتمعا كهذا توجهه اليد الخفية للطبيعة الخيرة ، سوف يتقدم حتما على نحو ما يريد له ويحتاج أفرادہ . ولكن بعد أن جاء عصر الصناعة ونشأت الاتحادات الاقتصادية والتكنولوجية ، وتدعمت ركائز الرأسمالية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، كانت البيئة الاجتماعية قد تغيرت تغيرا جذريا ، مع ما صاحب هذا من نتائج صاخبة للفرد . وحدث هنا أن الليبرالية القديمة ، ليبرالية جون لوك وآدم سميث وجيرمي بنتام ، التى دعمت المصالح الذاتية الخاصة والمستنيرة كأداة المتقدم العام - وهو نفس المعتقد الفلسفى فى بواكير الديمقراطية الأمريكية - أضحت نظاما باليا لا يناسب البيئة الجديدة . ومثلما كان ضروريا إعادة تحديد نزعة لوك الفردية القديمة فى ضوء اسهامات التجريبية فى مجال علم النفس ، كذلك كان ضروريا تجديد الليبرالية القديمة ، التى كانت امتدادا اجتماعيا للنزعة الفردية ، وأن يتم هذا التجديد وفق معايير الفعالية للمنهج التجريبى . وهكذا كانت أزمة الديمقراطية الى حد كبير أزمة لليبرالية ، ومره كان على النزعة التجريبية أن تبشر بحل لها .

لقد كان اللب الايديولوجى للنزعة الليبرالية القديمة هو ايمانها بالتلقائية . وذهبت هذه الليبرالية الى أن الجهد الحر للطبيعة البشرية يثير اهتمامات متعددة ، قد تحقق تلقائيا توازنا مفيدا لكل فرد ، سواء فى الحياة العامة او فى السياسة . وقيل : ان هذه العملية تعكس قوانين الطبيعة ولا تحتل تدخل من عوامل « مصطنعة » مثل الحكومة ، ولهذا يجب حصر نشاط الحكومة فى أضيق الحدود وفى اطار مفهوم حرية العمل الذى يكفل النظام العام . ويحقق مثل هذا النظام افضل الظروف لعملية التنافس الطبيعية بين مصالح الأفراد ، وهى العملية التى ينبع منها تلقائيا التقدم ومصلحة المجتمع ، وتبلغ فيها الحرية الفردية أقصى درجاتها ، ولكنها لم تعد مجدية فى يومنا هذا ، ذلك أن التصنيع ورأسمالية

حرية العمل تضافرت جهودها، لا لينشأ عنهما التقدم والاشباع الفردي ، بل لتستأجرا اجتماعي واغتراب فردي ، وتمزق جماعي ، وعشوائية في النمو التجاري ، كاد يدمر بقبضة واحدة القيمة الانسانية . « ان مجتمع المواجهة المحلي قد غزته قوى واسعة أشد الاتساع ، بلغت اقصى حد لها في المحاكاة ، وبعيدة كل البعد من حيث مداها ، وأصبحت غير مباشرة تماما في نشاطها ، حتى باتت أمرا مجهولا بالنسبة لأعضاء الوحدات الاجتماعية » (٧٤) والشيء المضحك ان الليبرالية القديمة حين حاولت تفسير الطبيعة البشرية وتوفر لها فرص النمو ساعدت على خلق ما يدمر غاياتها الفردية في ظل أوضاع القرن العشرين . وعبر ديوي عن هذا بإيجاز حين قال :

« يمكن تصوير الأزمة الراهنة على النحو التالي : تتضمن الديمقراطية الايمان بأن المؤسسات السياسية والقانون يعطيان قيمة أساسية للطبيعة البشرية ، اذ لابد وأن يوفر لها قدرا من حرية العمل أكثر من أي مؤسسات غير ديمقراطية ، وفي الوقت نفسه فان نظرية الحقوق الطبيعية التي تقدم تصورا تشريعا وأخلاقيا عن الطبيعة البشرية .. ثبت قصورها .. لقد بدأت في القرن التاسع عشر تنوء بأفكار وممارسات تتعلق بالتجارة والربح أكثر مما تتعلق بالديمقراطية ... ولم يعد باستطاعتنا مواصلة الايمان بالرأى القائل : ان الطبيعة البشرية اذا ما تركناها لنفسها وتحررت من كل قيود خارجية ، سوف تنزع الى خلق مؤسسات ديمقراطية تعمل بإيجاز » (٧٥)

وأصبح لزاما استبدال الليبرالية القديمة بسبب أساسها الخاطيء عن القانون الطبيعي بليبرالية جديدة ، اذا أردنا للديمقراطية ان تبقى . وطبيعي ان أساس الليبرالية الجديدة هو المنهج التجريبي ، وكل ما يتضمنه عن الطبيعة البشرية والدكاء والتغير الاجتماعي . وأهداف الليبرالية الجديدة هي نفس أهداف ليبرالية حرية العمل القديمة : مجتمع تقدمي يسمح ويشجع الوصول الى اقصى حد لنمو الفرد والمجتمع . ولكن لليبرالية ديوي الجديدة سلمت بأن مبادئ حرية العمل والقانون الطبيعي ، اللذين كانا يقفان الى جانب التقدم الأخلاقي في القرن الثامن عشر وفي أوائل التاسع عشر ، قد أصبحتا «مبادئ رجعيين أخلاقيا» في القرن العشرين (٧٦) . ان المثل الاعلى لليبرالية الجديدة هو الديمقراطية في الظروف الواقعية التي يعيشها الافراد ، وتدخل نطاق خبرتهم في العالم العنساني والعلمي الحديث .. نتيجة لهذا فانها تعبر عن الحاجة الى التقدم وتجاوز كسل ما تحقق . ذلك لانه لا يوجد في أي مكان في العالم تلك المؤسسات التي تعمل حقا لضمان النمو الكامل لكل فرد ، وتكفل لكل الافراد نصيبا في القيم التي يستثمون فيها وتلك التي يتلقونها . (٧٧)

ونظرا لايمان ديوى بأن متهج العلم التجريبي وعمليات الديمقراطية
 متجانسان ، بل ومتوازيان بصورة أساسية ، فقد كان مؤمنا بأن أكثر الآمال
 واعدة تكمن فى العلم الذى يمثل فى اعتقاده « أقوى عامل اجتماعى فى
 العالم الحديث » . ولكن العلم ظل الى حد كبير خاصية لتكنولوجيا محدودة
 توسعت بصورة موهلة ، نطاق وسلطان المصالح والقيم التى سبقت
 ظهورها . (٧٨) ودابت تلك المصالح التى تقف وراء حصن رأسمالية حرية
 العمل ، والعديد من العادات والقيم الاجتماعية المحافظة على مقاومة
 تضيق العلم على كثير من القضايا الاجتماعية والسياسية ، لهذا ينلزم
 صبغ العلم بصبغة ديمقراطية ، وأن تصبح الديمقراطية علمية ، وذلك ضمانا
 لحدوث تقدم حقيقى . وهكذا أصبحت الثورة العلمية الحقبة مطلبا ملحا .
 فإذا كانت الليبرالية القديمة ، التى هى امتداد للثورة العلمية الأولى ، قد
 خلقت أزمة اجتماعية عامة فى ديمقراطيات العالم ، فإن الأمر منوط
 بالليبرالية التجريبية الجديدة لضمان الشفاء . ان التخطيط العلمى
 للسياسة العامة والدكاء ذى الصبغة الاجتماعية الذى تخلفه المدارس
 التقدمية عليهما أن يوفرا النزعة الليبرالية الجديدة ومنهجها ، والديمقراطية
 صنوها .

وذهب ديوى الى أن الديمقراطية ، شأنها شأن العلم التجريبي ،
 مفتوحة ومؤقتة وعامة . وإذا ما تألفت على نحو صحيح فإنها سوف تحفز
 التفكير الأصيل لمواطنيها ، وتثير ردود فعل ازاء السياسات العامة بحيث
 تستبقي المشكلات والخبرات الجديدة . (٧٩) ولن يكون هناك هدف
 بواحد جبرى فى الديمقراطية يتجاوز عملية الصقل المستمرة للديمقراطية
 ذاتها ، فالديمقراطية تستهدف أساسا توفير أقصى حد من الظروف التى
 تيسر أكبر قدر من المساهمة الذكية فى الحياة العامة ، وفى الإصلاح
 الدائم للوسائل المؤدية الى هذه الغاية . والديمقراطية هنا مثل النزعة
 التجريبية تنجز أهدافا منظورة وليست انجازات نهائية مفارقة (٨٠) ورأى
 ديوى أن فكرة « ديمقراطية تقدسية » تزيد وحشو ، فالديمقراطية تقدمية
 بطبيعتها .

فى رأى أن أكبر خطأ يمكن أن تقع فيه هو تصوير الديمقراطية شيئا
 ثابتا ، ثابتا كفكرة ، وثابتا من حيث مظهرها الخارجى . . ان أى صورة
 من صور الحياة ، ولا يمكن أن تظل ثابتة ، لهذا يلزم ، اذا كان لها أن
 الى الخلف ، ونهاية الطريق الى الخلف هو الموت . والديمقراطية صورة
 من صور الحياة ، ولا يمكن أن تظل ثابتة ، لهذا يلزم ، اذا كان لها أن
 تعيش ، أن تسير الى الامام وتواجه التغيرات الزمنية والمحتملة . (٨١)
 ويرى ديوى « أن الديمقراطية التزام انساني علمي معاً ، وأساسها
 الايم . أن بطاقات وقدرات الطبيعة الانسانية والدكاء والخبرة . . . ولا ينبغي

أن هذه الأمور مكتملة في ذاتها ، ولكن اذا ما تهيأ لها الطرف الملائم ، فانها ستتم وتصبح قادرة على أن تثمر باطراد معرفة وحكمة لازمتين لتوجيه العمل الجماعي » (٨٢) ومثل هذا النمو لا يحدث تلقائيا ، وهو ما تؤكد الأزمة الراهنة . لقد سلمت الليبرالية الجديدة بأنه على الرغم من أن الديمقراطية تضع ثقتها في القدرات الحرة في جماعة المواطنين ، إلا أن هذه القدرات لن تكون تقدمية إلا اذا ارتبطت بالمنهج التجريبي . « ان اساس الاجراء الديمقراطي هو الاعتماد على النتائج التجريبية للتغيير الاجتماعي ، فهو تجريب توجهه مبادئ مشعرة وفعالة ، وتم اختبارها وتطورت من خلال عملية تجربتها في السلوك . (٨٣) ان التقدم الناتج قد يعنى امورا مختلفة في عصور مختلفة ، ولكن منهجه هو الذي يكفل استمراره » .

وليس الأمر قاصرا فقط على الالتزام بالديمقراطية وتحديد معناها من جديد مع كل جيل ، بل يجب أيضا ألا تحمل معنى ضيقا محدودا . ان قسما كبيرا من تحليل ديوى للأزمة خلال عشرينات وثلاثينات القرن العشرين ، نبع من تسليمه بأن الديمقراطية لم تكن كافية في ذاتها ولذا انها لتحقيق غايات الليبرالية الجديدة . لهذا فان التحدي الذي تواجهه الليبرالية الجديدة ، ليس أقل من خلق ثقافة تقدمية يكون فيها الأفراد والمؤسسات مشبعون بالقيم وبمنهج الذكاء والمعرفة التجريبية ، والتي لا يمكن أن يستغنى عنها أي مجتمع في مجال البحث العلمي . ولن يكفي اصلاح واحد أو سياسة عامة وحيدة لتحقيق التحول المنشود . ولهذا لم تكن ليبرالية ديوى الجديدة برنامجا سياسيا متضمنا مبدأ اجتماعيا شاملا ، بل تجاوز بعيدا النشاط السياسي التدريجي . ان الليبرالية الجديدة هي التجريبية التطبيقية ، هي تطبيق لعقيدة ديوى بشأن تحقيق الانساق والتلاقى بين الديمقراطية والتعليم والعلم والتقدم .

هـ :

يمثل التقدم حجر الزاوية في كل فكر ديوى . ذلك ان كل عنصر من عناصر فلسفته - الخبرة والذكاء والمعرفة والمنطق والقيم والعلم والتعليم - يستند معناه الحقيقي في ضوء ما يحققه من تحسين في علاقة الانسان ببيئته . وتم تقييم وتحديد كل المقولات الاجتماعية للمذهب التجريبي - الفرد والمجتمع والديمقراطية - في ضوء وظائفهم وامكاناتهم التقدمية . وأخرج ديوى من كل هذا بتعريف جديد لفكرة التقدم .

والتقدم عند ديوى مفتوح دائب ومتصل وهادف وعلمي وديمقراطي ، وليس له أطر أو غايات أخلاقية ثابتة ومخلقة ، والمراجع الثابت لها هو

احساج الوسائل التى يمكن عن طريقها تحقق الرغبات والخبرات الفردية والاجتماعية . ومعيارها هو النمو المتصل وارتقاء كل القدرات الاجتماعية لادى كل فرد عضو فى المجتمع . (٨٤) والتقدم جملة تقدم تجريبى .

يتضمن هذا معانى كثيرة من بينها أن ليس هناك وصفة وحيدة أو صيغة وحيدة تتضمن التقدم . والتقدم ، كما كان يحلو لديوى أن يقول ، هو تجارة « تجزئة » وليس تجارة « جملة » ، ولقد كان ايمان الاجيال السابقة بأن التقدم تلقائى وضرورى ايمان « طفلى وغير مسئول » ، وليست هناك قوى كرنية خارج الإرادة البشرية أو السلوك البشرى تلزم حركة التاريخ باتباع « هذا المسار أولا » . حقا التغير ضرورى وجزء من مكونات التاريخ ، ولكن التغير كان مجرد فرصة لحدوث التقدم ، ويستمد التقدم معناه الوحيد فى ضوء ما يعطيه البشر للتغير من اتجاه وتوجيه . ولقد يسر العلم للبشرية من خلال التجريبية المنهج الملائم لتحقيق التقدم على مستوى اجتماعى واسع . وحتى يسود الاتجاه العلمى سيطر « التقدم بوجه عام » وهما خالصا (٨٥)

جاء مفهوم التقدم بالمجسلة Wholesale Progress نتيجة المنهج العقلى فى معالجة التغير الاجتماعى دون النظر الى العمليات الفعلية التى تؤدى الى حدوث التغير وكانت فكرة أن التقدم بوجه عام ممكن الحدوث تميل الى تحلل الفرد من مسئولية تحسين ظروف معيشته . وهذا يكون صحيحا بالفعل ، اذا نظرنا الى التقدم على أنه نتيجة مطلق ميكانيكى كأن نقول انه نتيجة ارادة الهية ، أو اختيار طبيعى ، أو حتمية اقتصادية أو منافسة حرة . ونعرف أن مثل هذه التصورات التلقائية عن التقدم قد ذاعت خلال القرن التاسع عشر لدى عامة الناس ، وكانت لها نتائج وبيلة وفى رأى ديوى أن مفهوم التقدم التلقائى تولد عن النزعة العاطفية المجردة من التفكير ، وهى الملوثة جزئيا عن كوارث عديدة مثل الحرب العالمية الأولى وأدى الخلط بين التغير وبين التقدم ، الى أن وضع الأمريكيون والأوروبيون نظرة تفاقلية هشة وغير مسئولة ، تركتهم فريسة للتشاؤم واليأس فور نشوب الحرب . وهذا هو السبب فى أن المذهب التجريبى عند ديوى يدعو الى قيام « مؤسسة أكثر جدية ومسئولية فى ايمانها بالتقدم من تلك التى استغرقتنا فى الماضى » (٨٦) .

هكذا كان التقدم جزئيا ، بمعنى أنه يحدث بلغة ديوى الدارونية ، عندما تؤدى العقبات التى تعرقل مسار الخبرات الحرة المستمرة الطليقة الدافعة الى ظهور « مشيرات للتغير » تطالبنا بأنواع جديدة من الاستجابات ، وببدا عقل الانسان بوعى وذكاء فى التخطيط لازاحة العقبات (٨٧) . فالتقدم

تحكيّف من قبل افراد متمايزين عند مواجهة مشكلات متميزة ، وتحكم فيها الانسان بالتخطيط الدكى .

ونظرا لأن التقدم جزئى وغير خاضع لسند اخلاقى خارجى ، اذ لا يمكن أن يكون هناك معيار مطلق لتقييمه على أساسه . واثار هذا على الفور سؤال محدد : اذا كان التقدم اصطلاحا نسبيا ، فهل يمكن أن يكون له معنى كمقولة اجتماعية ؟ واذا كان التقدم نسبيا فقط فى حل المشكلات التى هى موضوع خبرة الافراد ، فهل لا يجيز هذا استعمال « التقدم » للدلالة على الغايات الفردية الخاصة ، التى هى معادية للمجتمع بل وجريمة فى حقه ؟ ألا يجوز للمرء أن يتحدث عن التقدم كحركة نحو غايات معادية للخير وتقدم المجتمع ؟ (٨٨)

مثل هذه المشكلة كانت صحيحة فى فترة ما قبل المذهب التجريبي وقتما كان « الفرد » و « المجتمع » منفصلين عن بعضهما ، بل ومقولتين متضادتين . ولكن المعنى التجريبي الجديد لهذين المصطلحين يفيد بأن سلوك الفرد لا بد وأن يكون موضع اعتبار من حيث آثاره على المجتمع ، وبهذا تجنبنا المشكلة . ان الغايات الفردية لا يمكن تصورها بمعزل عن نتائجها الاجتماعية ، اذ لا يوجد معيار اخلاقى بمعزل عن المجتمع لقياس نوع السلوك . وعبر ديوى عن هذه فى كتابه « الخبرة والتعلم » حين قال :

« لا ريب فى أن البرء قد ينمو ويصبح لضا ، أو رجل عضابة أو سياميا قاسدا . ولكن من وجهة نظر النمو كتربية وتعليم ، والتربية والتعليم كنمو ، تصبح المسألة : اذا ما كان النمو فى هذا الاتجاه يدعم أم يعرقل النمو بوجه هام . هل هذه الصورة من النمو تخلق الظروف الملائمة لمزيد من النمو ، أم انها تخلق الظروف التى توقف الشخص الذى نما فى هذا الاتجاه ، وتحرمه من المناسبات والمثيرات والفرص لاستمرار النمو فى اتجاهات جديدة ؟ » (٨٩) .

وهكذا نبينما كان التقدم جزئيا فى حقيقته أى تقدم « بالقطامى » إلا أنه حتما ظاهرة اجتماعية . ان النمو الاجتماعى هو المعيار الاخلاقى الذى يمكن على أساسه وصف سلوك الفرد بأنه تقدمى .

ومثلما كان التقدم الاجتماعى هو المناسبة الجوهرية لفلسفة ديوى ، كذلك فان مذهب التجريبي أسبغ على فكرة التقدم طابعها المميز وواقعيتها ان التحسن الكيفى فى حيات الافراد فى المجتمع كان دائما وأبدا هدف

التقدم ، ولكن المذهب التجريبي يشرنا الان بأن يزود هذا الهدف بمقياس جديد ومنهج جديد . اذ بينما كان العلم دائما أكثر الوسائل فعالية لاشباع رغبات الانسان ، الا انه أخفق بوجه عام فى تعديل نوع الغرض الانسانى . فالتقدم الحقيقى - الذى كان يسميه ديوى أحيانا « التقدم الهام » - لم يصبح ممكنا الا مع ظهور التجريبية ، ذلك لأن المنهج التجريبي زودنا بمنهج لحل المشكلات ، يعمل بصورة دائمة على توسيع نطاق خيال الانسان بالمزيد من الامكانيات والمعاني كلما تسنى له حل مشكلاته . وهكذا يصبح للتقدم الحقيقى نفس الطابع المزدوج المميز للمنهج التجريبي ذاته .

يتصور الناس التقدم أحيانا بمعنى الاقتراب زويدا زويدا من غايات محددة مقدما . ولكن هذه صورة قاصرة عن التقدم ، لأنها تستلزم فقط تحسنا فى وسائل السلوك أو التقدم التكنيكي . وتتمثل أهم أنماط التقدم فى اثناء أهداف سابقة وصوغ أهداف جديدة . ان الرغبات ليست صفة ثابتة ، كما أن التقدم لا يعنى مجرد زيادة حجم الاشباع . فكلما زادت الثقافة كما ظهرت وسائل جديدة للسيطرة على الطبيعة ، وظهرت رغبات جديدة ومطالب لأنواع جديدة من الاشباع ، ذلك لان الدكاء يدرك امكانيات جديدة للسلوك . ويؤدى هذا التصور لامكانيات جديدة الى البحث عن وسائل جديدة للتنفيذ ، ولكى يتحقق التقدم ، هذا بينما اكتشاف موضوعات لم يتم استخدامها بعد الى تصور غايات جديدة (٩٠) .

ان التقدم الحق أو التقدم البرجماتى يعنى حركة نحو غايات جزئية منظورة ، والتعديل والاصلاح المستمر لتلك الغايات كلما تحققت . فغايات التقدم ووسائله غير منفصلين ، اذ التقدم حركة عمدية نحو التحسين المستمر للأهداف .

وظل ديوى على مدى الحياة مؤمنا بأن التقدم امكانية تتحدى الانسان الحديث . ونشبت حربان عالميتان . ووقع كساد عالمى ، الا أن كل هذا عزز اقتناعه بأن أكبر المشكلات الاجتماعية هي نتيجة رسوخ عادات بالية تمنع الناس من استخدام مناهج المذهب التجريبي لانجاز تقدم حقيقى ، وقرر عام ١٩١٦ « أن الأمر رهن بالانسان اذا كان يريد (تقدما) أولا يريد » (٩١) ، وقال بعد الحرب عام ١٩٢٢ : « ان مبدأ التقدم لم يفلس بعد . ذلك أن افلاس مفهوم عن خبرات ثابتة نريد بلوغها ، قد يكون وسيلة لتحويل فكر الانسان نحو نظرية مقبولة عن التقدم - أى للنظر الى المشكلات والامكانيات الراهنة » (٩٢) . وعاد ليؤكد ايمانه عام ١٩٤٠ . بينما كانت الحرب فى أوروبا تهدد مرة أخرى بتورط الولايات المتحدة ، وقال :

« من السهل فى الظروف الراهنة للعالم أن ننكر كل صواب عن فكرة التقدم ، بعد أن شاهدنا أكثر البشرية يميل إلى أن يؤكد صدق المبدأ اللاهوتى القديم عن سقوط الانسان ، ولكن النتيجة الحقيقية هى أن الأمر رهن بالأفراد فى تحقيق الخلاص ، حيث أن التقدم حتمى . وسوف يحدث التغير لا محالة وبأى صورة من الصور ، والمشكلة هى توجيه التغير وجهة مفصودة (٩٣) .

وفى عام ١٩٤٨ وقبل وفاته بأربعة أعوام فقط ، كتب يقول : ان أحداث الأربع والعشرين سنة الماضية اوضحت وأكدت فقط الحاجة الى تجديد فلسفى من أجل وضع نظام اخلاقى جديد أساسه « غايات جديدة ومثل ومعايير جديدة تربطها بوسائلنا الجديدة » (٩٤) .

ولكن ايمان ديوى المتصل بالتقدم وبالعلم لم يكن سداجة ليبرالية عاطفية ، اذ كان واعيا تماما أن ثقل التقاليد فى الولايات المتحدة فرض حاجزا مصمتا أمام هذا الاستبصار والتخطيط اللذين تستلزمهما رؤيته عن التقدم . وكان يؤمن انه قبل أن يصبح التقدم التجريبي جزءا منهجيا من أسلوب الحياة الأمريكية ، لا بد وأن يسود الشعور العام ادراك لطبيعة التكافل بين كل مكونات الثقافة ، خاصة وأن التراث الأمريكى يتضمن قدرا واقرا من النزعة الفردية الذى يحول دون تلك الامكانية . ولكن ديوى كان على ثقة من أن بالامكان تغيير اتجاه الثقافة باطراد عن طريق التعليم ، ووجه بالفعل ايمانه وجهده نحو هذه الغاية .

وتضمن تعريف ديوى التجريبي للتقدم نظرة أداتية الى التاريخ ، ولكنه أخفق فى شرحها وعرضها بصورة كاملة . فإذا كان بالامكان حدوث تقدم هام أو حقيقى — — تحقق غايات فردية واجتماعية مع تعديلها باطراد فى خنوع الوسائل المتطورة — اذن يتعين على التاريخ أن يثبت لنا أن مثل هذا التطور الذى البعدين كان ممكنا . وقد أكد ديوى صحة هذا الراى ، واستخدم تأكيده هذا لتنفيذ التفسيرات التاريخية البديلة ، الا أن فلسفته عن التاريخ كانت غير ملائمة كأساس للفكرة البرجماتية عن التقدم .

اعتاد ديوى منذ اعتناقه البرجماتية أن ينظر الى التاريخ نظرة أداتية . وسار الى هذا الاتجاه حتما نظرا لتأكيدده على أن الفكر والخبرة عمليتان لتكثيف الحياة . وذهب ديوى مذهب جيمس فى أن التاريخ هو ذلك الجزء من تطور الكون المستمد من ذكاء الانسان وغرضه ، كما أن معناه يتحدد فى ضوئها . فالتاريخ كما قال ديوى عام ١٩١٥ هو « سجل طريقة الانسان فى تعلم كيف يفكر ، ويفكر من أجل نتيجة ما ، وكيف يحول ظروف الحياة

الذى تصبح الحياة ذاتها شيئاً آخر » (٩٥) ، وتتمثل قيمة التاريخ فى أنه ضاعف من شعور الانسان بدور الذكاء فى الماضى وكيف ساعد على خلق الحاضر ، وأن لا سبيل لتحسين المستقبل الا بمثل هذا النوع من الادراك . « ان الفهم الذكى لتاريخ الماضى - عزن على تحريك الحاضر نحو نوع معين من المستقبل » (٩٦) .

ونظرا لأن التاريخ فى جوهره هو سجل الذكاء البشرى وغرضه . . اذن لا يمكن تفسير تطوره وفق مبدأ واحد . فقد تباينت اهتمامات البشر حتى أصبح مستحيلا ادراجها ضمن تحليل علمى واحد . وتميل نظرة ديوى الى التغير التاريخى نحو التمرکز حول القوى التى تولدت بفعل المصلحة والصراع الاجتماعى ، وكان الى هذا الحد مدينا بوضوح لنظرية هيكل عن الديالكتيك . ولكن ديوى لم يزعم ما زعمه ماركس من أن طرازا واحدا من الصراعات كان هو السائد والذى وجه مسار التاريخ . وانما قال ما قاله جيمس من أن التاريخ أساسه التباين والتعدد والجدة ، وهو ليس ديالكتيكيا جامدا وفق أى نمط آحادى . وأدرك ديوى ، كمفكر داروينى ، أهمية الصراع الطبعى والاجتماعى بالنسبة للتغير التاريخى ، ولكنه كمفكر تجريبى كان يؤمن بأن عقل الانسان قادر جزئيا على توجيه قوى الخبرة . وقال فى عام ١٩٢٠ : « ليس علينا أن نكرر الماضى فحسب أو أن ننتظر الصدف حتى تبرز التغير علينا . اننا نفيد بخبراتنا الماضية لبنى خبرات جديدة افضل فى المستقبل . ان واقع الخبرة ذاتها يتضمن بهذا المعنى العملية التى توجه ذاتها وفق خيرها الذاتى » (٩٧) .

يكشف هذه الفقرة عن العلاقة الوثيقة بين مذهب ديوى التجريبى وبين نظريته الى التاريخ : تقضى التجريبية بأن نعالج التاريخ بنفس الأسلوب الذى نعالج به أى نمط من أنماط الخبرة ، أى كمادة خام تصوغ منها المصالح والرغبات الراهنة مستقبلا أكثر اخلاقية . وهناك بطبيعة الحال أنواع كثيرة من الرغبات والمصالح البشرية . وبينما رأى ديوى الصراع يحتل جوهر التغير التاريخى كان لديه اجناس قوى بطبيعة التعمد البشرى ، والتشابك العضوى الثقافى ، وهو ما منعه من أن يعتبر نوعا واحدا من التفسير الاختزالى للتاريخ يتعارض صراحة مع ما يتصف به المذهب النفسى الاختزالى للتاريخ يتعارض صراحة مع ما يتصف به المذهب التجريبى من انفتاح وخبرة وتعدد .

وهذا هو السبب فى أن فروض ديوى عن التاريخ وضحت أكثر عند تناوله الماركسية . اذ على الرغم من أن ديوى كان قد أصبح فى ثلاثينات القرن العشرين اشتراكيا هيريجا ، الا أنه اجس أن الماركسية فكر زائف

ومتخلف (٩٨) . • ولام في هذا مذهب حرية العمل الرأسمالي ، لأنه هو الذى أفقد المجتمع توازنه في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين ، ورأى ديوى أن التجريبية التاريخية وسط علمي بين نظرتين تاريخيتين غير علميتين يحولان دون أن يعمل الناس وفق سبل مسئولة أخلاقيا ، وهما النزعة الفردية الجامدة التي دعت لها الليبرالية القديمة ، والشيوعية الماركسية التي دعت إلى « حتمية اقتصادية كاملة » (٩٩) . وقد فعلت الليبرالية القديمة ما فعلته الماركسية وفرضت قانونا تاريخيا شاملا للتغير والتقدم الاجتماعي والاقتصادي .

ان الشخص المؤمن بالعقيدة « الفردية » أو « الجمعية » يملك برنامجا المحدد أمامه مقدما • وليس ما يعنيه هو اكتشافه الخاص الذي يحتاج انجازه ، وأفضل سبل انجازه في ظل الظروف الملائمة . وإنما ما يعنيه هو تطبيق عقيدة جامدة تلزم منطقيا عن تصوره المسبق لعل بعيدة (١٠٠) . لقد تولدت عن الليبرالية القديمة أزمة ، أو « بيت انقسم على نفسه » .

في البلدان الديمقراطية (١٠١) . وتفاقت هذه الأزمة أساسا بسبب الطابع غير التقدمي للأساس الفلسفي الذي تقوم عليه النزعة الفردية التقليدية . ولكن الموقف لن يتحسن نتيجة استبدال نظرية أحادية غير تقدمية عن النشاط الاجتماعي والتفسير التاريخي بنظرية أخرى مثلها . ولهذا كان انتقاد ديوى للماركسية يسير في خط مواز لانتقاده للنزعة الليبرالية القديمة : « ان الماركسية تغفل الاعتبارات السيكولوجية والأخلاقية » (١٠٢) . والنزعة الجمعية الماركسية « كتعبير عن النظرية الأحادية للتفسير الاجتماعي » (١٠٣) نزعة معادية للتقدم الاجتماعي . وتنزع الصيغ الجمعية إلى وضع كل اجتماعي استاتيكي ، كما تحول دون تباين المبادرة الفردية التي هي شرط ضروري للتقدم (١٠٤) وكما رأى جيمس الارتقائية البرجماتية كوسط فلسفي بين الأحادية وبين العدمية الأمبريقية ، كذلك رأى ديوى التجريبية وسطا بين الماركسية وبين فردية حرية العمل .

رفض ديوى الماركسية أساسا ، إيمانا منه بأن مبادئها عن الحتمية الاقتصادية مبدأ غير علمي • وقال عام ١٩٤٠ : أن الماركسية قد « انتهكت كل مبادئ المنهج العلمي » (١٠٥) . وطبيعي أن ديوى قصد بهذا أن الماركسية ، إنما انتهكت مبادئ المذهب التجريبي ، وأن التزامها الجامد بصيغ مسبقة لفهم التغير الاجتماعي ، إنما يتعارض تعارضا مباشرا مع البحث الحر ، ومع تباين الرأي الذي هو أساس العلم الحديث والتقدم الصحيح . ولا يستطيع الماركسيين إلا أن يفعلوا ما فعله الليبراليون في القرن التاسع

عشر ، ويقرأون التاريخ كشيء مسطح ذي بعد واحد . ولا ريب في أن هذه النظرة تتفق مع ما كان سائدا قبل عصر المذهب التجريبي ، ولهذا فإنهم تغفل الطابع التقدمي الحقيقي للتغير الاجتماعي : « ان الراديكالي الذي يؤكد ان منهج المستقبل في التغير لا بد وأن يكون مثل منهج الماضي انما يتفق في الرأي مع الرجعي الذي يؤمن بأن الماضي يملك الحقيقة القصوى . فكلاهما يففل حقيقة أن التاريخ عملية تغير ، يتولد عنها تغير باستمرار دون ان يقتصر فقط على جزئياته ، بل يشمل أيضا منهج توجيه التغير الاجتماعي (١٠٦) .

وتمثل ملاحظات ديوي عن التاريخ التطبيق المنطقي الاستدلالي للمذهب التجريبي على مشكلة المعرفة التاريخية . فقد اعتقد ديوي بناء على منطق المذهب التجريبي أن التاريخ له نفس الطابع المزدوج شأنه شأن أي أسلوب للبحث : اذ أن المؤرخ ذاته يدرك بعض ما في تيار الاهتمامات الراهنة ، ويصل بالضرورة الحاضر بالماضي والماضي بالحاضر . فكل اطار زمني يتصل تقديما بالآخر ، وبهذا يصبح التاريخ « عملية مزدوجة » فمن ناحية التغيرات التي تجري في الحاضر تكشف أهمية ودلالة ما حدث في الماضي داخل منظور جديد ، ومن ناحية أخرى فإنه مع تغير الحكم على دلالة الماضي ، يتسبب أدوات جديدة لتقييم قوة الظروف الراهنة كطاقات كامنة للمستقبل (١٠٧) .

ولكن هذه الآراء كلها عن التاريخ هي نوع من العقيدة التجريبية ، وذلك لأنها لا تجد سنداً يدعمها ممثلاً في أبحاث دقيقة مضبوطة في مجال التغير التاريخي ، التي جعلها ديوي نفسه معياراً للمعرفة الصحيحة . ان التجريبية يمكنها منطقياً أن تتوقع بأن يولد التاريخ دائماً قوى خلافة جديدة ، وأن قطاعاً حاسماً من تلك القوى سيوجد الدعم المتزايد من بركة المعرفة والمعنى التاريخي ، وهي البركة التي تزداد عمقا باطراد وتضاعف من سرعة البحث . لم يكن ديوي مؤرخاً ، واعتمد الى حد كبير على آراء غيره بشأن المسألة الهامة والجوهرية الخاصة بفهم : كيف يمكن للبحث في الأحداث التي وقعت في الماضي البعيد أن تزود الباحث بالخبرة التي هي مصدر كل المعرفة . ولا ريب أن هذه مشكلة حاسمة بالنسبة للنهج البرجماتي في معالجة التاريخ ، ومعالجة فكرة التقدم التاريخي ، وقد أصبحت هي محور بحث واهتمام شارلس بيرد .

شارلس بيرد :

الحضارة الأمريكية

قبل أن ينشر هنري آدمز بعامين كتابه « رسالة الى معلمى التاريخ الأمريكين »لقى عالم سياسة شاب بجامعة كولومبيا يدعى شارلس بيرد محاضرة عن السياسة ، على مسمع عدد من أصدقائه بالكلية . وعرض بيرد الحجة التى سبق أن عرضها آدمز منذ بضع سنوات ، فى مقال له تحت عنوان « اتجاه التاريخ » ، التى قال فيها : لو تسنى فقط تطبيق مناهج العلم على الدراسات السياسية والتاريخ ، فسوف يكون بمقدور الناس السيطرة على أنفسهم وعلى مستقبلهم . ولكن « العلوم » التى يتحدث عنها آدمز وبيرد تخص جيلين مختلفين ، وبالتالي تعنى توقعات فكرية متباينة . فبينما كان آدمز يتوقع من العلم الاجابة على الغاز مصير الكون ، توقع بيرد أن يكشف العلم تجريبيا عن الحقائق الخفية تحت سطح الخبرة الاجتماعية والسياسية ، وبهذا لم يكن العلم عند بيرد مدخلا الى اللانهاية ، بل « نظرة تجريبية عن جانب معين من السلوك الانسانى » (١) . وبينما كان بيرد يمجّد آدمز يوما ما لأنه كتب « كتابا واحدا على الأقل ، جعل رحلة كولومبس أمرا له قيمته - وهو قصة تعليمه » لم يكن فى عام ١٩٠٨ يملك الا الازدراء لوصمة الكبرياء الاجوف التى تصم آدمز « بالفموض أو عدم الدقة العلمية » (٢) .

وكان بيرد يزدرى بالمثل محاولات آدمز للتهرب من الانخراط فى وقائع المجتمع الحديث . ولقد كانت استجابة بيرد ازاء أحداث السياسة القاسية استجابة ايجابية : الارتباط الوثيق بالعجلة السياسية على نحو يزيد من اقباله بشهية مفتوحة للتعقّق فى المعرفة والانغماس أكثر فأكثر . وعندما اتجه بيرد الى التاريخ بحثا عن تفسير للسياسة ، فقد كان ذلك ايمانا منه بأن التاريخ أداة لتصحيح الأخطاء السياسية والاجتماعية . لم يكن التاريخ عنده ملاذا للمخنثين ، بل صراعا يقتضى تأكيد المبدأ الأخلاقي ضمانا لسيادته ، وارتبطت نظرة بيرد الى التاريخ بنظرة ديوى وحسه الحساد ، كما ارتبطت كذلك بإرادة الاعتقاد عند جيمس . وبينما كان آدمز يلعن الظلام الصورى أشعل بيرد نارا تقديمية معادية للنزعة الصورية .

ولا ترجع أهمية موقف بيرد من التاريخ الى أنه رفض نى اصرار النزعة الفكرية الصورية ، بل لأن عددا هائلا ومتباينا من القراء شاركوه هذا الرفض . وبينما كان آدمز يكتب للصفوة كان بيرد على عكسه يكتب للناس ، واستطاع أن يصل اليهم . لقد قرأ الملايين من الأمريكين ما كتبه

بيرد ، بمعاونة زوجته ماري ، عن الموضوعات السياسية التكنيكية في مجلدات ضخمة ، وما كتبه من مقالات تناول فيها القضايا العامة والأحداث الجارية ، وما سطره من كتب ومراجع عن التاريخ الأوروبي والأمريكي وصادفت رواجاً واسعاً . حقا لم يتفق معه كل هؤلاء فيما كتبه ، ولكن بيرد كان دائم الشكوى مثيرا للصراع بقدر ما كان بليغا ومؤثرا . ولم يكن بالامكان إغفاله ، حتى أصبح في أواخر حياته أقوى المؤرخين الأمريكيين نفوذا في القرن العشرين . وإذا كانت مهمة المؤرخ ودراساته قد تغيرت تغيرا جذريا عما كان يعتقده آدمز ، فإن الفضل في هذا أو اللوم يقع على شارلس بيرد قبل أي انسان آخر .

ولد شارلس أوبستن بيرد Charles Austin Beard بالقرب من نايتسي تاون في انديانا عام ١٨٧٤ . كان أبوه مزارعا ثريا وصاحب بنك ومضاربا أصيلا ، مؤمنا بالنزعة الجمهورية الراديكالية ، فضلا عن كونه ابنا لاب من الكويكرز أصحاب الفكر المستقل ، ومن المعروف عن والد بيرد ، أنه كان مدافعا قويا عنيدا ومتفائلا عن حرية أمريكا ومصيرها . نشأ بيرد وتربى في ظل نفوذ أبيه القوي ، وتربى في مناخ تميز باليسر والراحة المادية وغلبة روح النزعة الفردية التي انجبت شخصيات متحمسة ، من أمثال جين آدمز وفردريك ك . هاو ، وفيرفون ل . بارنجتون (٣) .

قضى بيرد أغلب فترة تعلمه السابقة على الجامعة باكاديمية الكويكر Quaker Academey بالقرب من سبايس لاند Spice land وذلك في مئانينات القرن التاسع عشر . . وظل هو واخوه لعدة أعوام بعد ذلك يكتبون ويحررون ويوزعون صحيفة يومية صغرى كان أباهما قد اشتراها لهما . وفي عام ١٨٩٥ التحق بيرد بجامعة دي باو De Pauw في مدينة جرينكاسل التابعة لولاية انديانا . وقضى عدة شهور أثناء دراسته بجامعة شيكاغو ، حيث استمع الى أحاديث وليام بانجسز بريان William jennings Bryan وجون ب . التجلد john p. Altgeld وزير الاقتصادى جون ر . كومونز John R. Commons والاقتصادى جين آدمز J. Addams

وأصبح صديقا لهما مدى الحياة ، وأصبح مدركا واعيا بهذا العالم الذى بدأ بعيدا وغريبا على هنرى آدمز . وكانت لهذه الأيام التى قضاها بيرد في شيكاغو أثر عميق عليه ، وسرعان ما أصبح في جامعة دي باو داعية متحمسا للإصلاح الاجتماعى . وتضمن الكتاب السنوى للجامعة صورة كاريكاتورية تبين بيرد وهو يوجه خطابا وهميا الى الطلبة ، وان كانت الصورة والكلمة لهما دلالتهما :

« لقد حان الوقت . . يجب أن نحطم كل التقاليد القديمة ، والاساليب المتحجرة التي ورثناها عن الماضي . لنفك على عتبة عصر الحرية غير المحدودة التي لا يعوقها شيء . لتسقط الكليات الرجعية المتخلفة ولتسقط العقائد الجامدة البالية ، ولتبقى لنا الديمقراطية الحقبة . اننى احثكم على شن حرب صد كل ما هو قائم » (٤) .

وبعد أن تخرج بيرد فى جامعة دى باو عام ١٨٩٨ رحل الى انجلترا لدراسة التاريخ والسياسة مع فردريك يورك باول فى اكسفورد . وكانت انجلترا وقتذاك ، كما لاحظ جين آدمز ، مركز المصلحين الاجتماعيين (٥) ، وتفتحت آفاق واسعة جديدة بفضل أعمال كيير هاردى Kier Hardie وبيترىس وسدننى ويب Beatrice and Sidney Webb وهم زعماء الفابية وحزب العمال المنشأ حديثا ، ووجد بيرد نفسه أسير حركة الإصلاح واستطاع هو وصديق أمريكى آخر يدعى والتر فرومان Walter Vrooman انشاء كلية عمالية اسمها رسكين هال Ruskin Hall التي تربطها روابط شبه رسمية مع اكسفورد ، وظل بيرد يلقي محاضرات على مسدى عامين فى هذه الكلية ، وأصدر أول كتاب له تحت عنوان « الثورة الصناعية » عام ١٩٠١ وهو حصيلة هذه المحاضرات .

مكث بيرد فى انجلترا قرابة أربعة أعوام ، فيما عدا نصف عام للدراسات العليا بجامعة كورنيل ، وعاد الى الولايات المتحدة عام ١٩٠٢ والتحق بمدرسة الدراسات العليا بجامعة كولومبيا حيث حصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٠٤ ، وشغل فى هذا العام وظيفة محاضر فى التاريخ الاوروبى والانجليزى بجامعة كولومبيا ، على الرغم من أن اهتماماته خلال هذه الفترة كانت قد بدأت تتجه نحو العلم الناشئ الجديد ، وهو العلوم السياسية . وأصبح بيرد عام ١٩٠٧ استاذا مساعدا فى السياسة ، وترقى الى درجة استاذ عام ١٩١٥ ، ووضع خلال هذه الفترة مفررا دراسيا جديدا عن السياسة ، ورأس هذه المادة ، وأنشأ علاقات وثيقة مع عديد من كبار أساتذة جامعة كولومبيا ، من أمثال فرانك ح . جودناو F. J. Goodnow وه . ل . أوزجود H. L. Osgood وجون و . بيرجيس J. W. Burgess و ا . ر . ا . سليجمان E.R.A. Seligman وأهم من هؤلاء جيمس هارفى روبنسون J. H. Robinson وجون ديوى .

واستقال بيرد فجأة عام ١٩١٧ من جامعة كولومبيا احتجاجا على طرد ثلاثة من هيئة التدريس ، بسبب آرائهم السلامية التي أثارت غضب المقائمين على الجامعة ورئيسها نيكولاس موراي بطلر . وعلى الرغم من أن

بيرد لم يكن ليتفق مع آراء المطرودين ، الا أنه أحس أن بطلر والمسؤولين قد انتهكوا الحرية الاكاديمية المقدسة . وحدث أن استدعاه المسؤولون عن الجامعة شخصيا للمثول أمامهم وسؤاله عن آرائه عن الحرب ، وطلبوا منه أن يحذر زملاءه في قسم العلوم السياسية من تدريس أى شىء قد يتضمن حث الطلاب على ازدياء القيم والمؤسسات الامريكية . وتضمن كتاب الاستقالة الذى كتبه بيرد عام ١٩١٦ ، اتهامات كثيرة من بينها : « أن جامعة كولومبيا تخضع لسيطرة وادارة حفنة من المسؤولين لا قدم لهم فى عالم التعليم ، وأنهم رجعيون وعاطلون عن الفكر السياسى ، واصحاب افق ضيق ، ويؤمنون بدين العصر الوسيط » (٦) وحين أعلن بيرد أمام طلبته نبأ استقالته واحتجاجه واتهاماته ، لاقى حديثه عاصفة من التصفيق استمرت خمس عشرة دقيقة ، ظل بعدها بيرد صامتا فترة طويلة والدموع تنهمر فوق خديده ومن سخريه القدر أن أحد المعلمين المطرودين أصبح واحدا من أهم اصحاب البنوك الامريكية وهو بنك نيويورك سيتى ، ومستولا عن جامعة كولومبيا . وحصل بيرد على درجة الدكتوراه الفخرية من جامعة كولومبيا عام ١٩٤٣ . وقد لاقت استقالته الدرامية ترحيبا واسعا ، باعتبارها ضربة مبكرة وجريئة دفاعا عن الحرية الاكاديمية فى أمريكا .

بعد أن ترك بيرد جامعة كولومبيا ، اشترى مزرعة لانتاج الانبان تبلغ مساحتها اربعمائة أكر بالقرب من نيوملفورد بولاية كونيتيكت ، واشرف على ادارتها . وظلت المزرعة مستراحه طوال حياته . ولكن عودة بيرد الى الريف لم تكن تعنى انسحابه من الحياة الاكاديمية والحياة العامة . فقد أصبح فى عام ١٩١٧ مديرا لمدرسة تدريب الخدمة العامة التى أنشأها مكتب البحوث المحلية فى نيويورك سيتى ، وظل شاغرا هذا المنصب خمسة أعوام واشترك خلال عامى ١٩١٧ و ١٩١٨ مع جيمس هارفى روبنسون ونورشتين فيلبن وجون ديوى وآخرين ، فى تأسيس المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية ، حيث اعتاد القاء المحاضرات وتعليم الطلاب بها بصفة دورية لسنوات عديدة . وفى عام ١٩٢١ اخذ المبادرة بتأسيس « مكتب أمريكا لتعليم العمال » ، وقبل فى عام ١٩٢٢ دعوة من عمدة طوكيو لدراسة نظام الحكم المحلى فى العاصمة اليابانية ، وحقق نجاحا هناك أدى الى دعوته لزيارة طوكيو فى العام التالى ، للمساهمة فى تجديد العاصمة بعد أن أصابها زلزال مدمر . وتلقى دعوة بعد أربع سنوات من حكومة بلجراد ، لمساعدتها على دراسة سبل مضاعفة كفاءة الحكومة اليوغوسلافية . وألقى بيرد خلال عشرينات القرن الحالى العديد من المحاضرات بجامعة مختلفة ، واستمر فى الكتابة بصورة منتظمة عن مختلف الموضوعات السياسية والتاريخية والاجتماعية . وانتخب فى عام ١٩٢٦ رئيسا لرابطة العلوم السياسية الامريكية American Political Science Association

وبعد ذلك بعام واحد نشر وهو وزوجته أول مجلدين من كتابهما الهام « نشأة الحضارة الأمريكية » وهو العمل الذي أكد شهرته كعميد للمؤرخين الأمريكيين . وأسسهم بيرد بدور نشط خلال الفترة من ١٩٢٩ إلى ١٩٣٤ في لجنة العلوم الاجتماعية التي أنشأتها « رابطة التاريخ الأمريكي » ، وصرغ في عام ١٩٣٢ من تأليف « ميثاق للعلوم الاجتماعية » وهو المجلد الأول من ست عشرة مجلدا ألقتها لجنة العلوم الاجتماعية ، وتم انتخاب بيرد في العام التالي رئيسا لرابطة التاريخ الأمريكي ، وألقى خطابا بهذه المناسبة عنوانه « التاريخ المكتوب . كعمل من أعمال الايمان »

« التاريخ المكتوب كعمل من أعمال الايمان » « Written History as an Act of Faith » .

ظل بيرد طوال ثلاثينات القرن العشرين نشطا على عدد من الجبهات الأخرى . ففي عام ١٩٣٣ ساهم في تنظيم مساهمي شركة سـكـك حديد ولاية ميسـوري Missouri Pacific Oailroad (وقد كان واحدا منهم) لاجبار الشركة بعد مباحثات جماعية على دفع الفوائد المستحقة للمساهمين ، وبوسط بعد ذلك في نزاع خاص بأصحاب مزارع البان ولاية كونيتيكتوت الذين قاموا باضراب في كل الولاية ، وساعد على استصدار تشريعات جديدة خاصة بمزارع الالبان ، ودعا صديقه القديم جون ديوى عام ١٩٣٦ ليشترك معه في لجنة التحقيق الخاصة بمحاكمة ليون ترويسكى في موسكو ، التي تقرر عقد اجتماعها في مكسيكوسيتى ، ولكنه رفض مثلما رفض زميله المؤرخ كارل بيكر (٧) . وكان بيرد طوال الثلاثينات دائم التحذير من تورط أمريكا في صراعات أوروبا ، وأصبح في نهاية العقد الثالث من غلاة الداعمين الى الانعزال . وحينما أصبحت الحرب خطرا محققا يهدد العالم ، كرر بيرد رسالته التي يدعو فيها أمريكا ألا تهتم إلا بقضاياها الخاصة في قارتها هي ، وبذل أقصى جهده لتضل رسالته الى اسماع أكبر عدد ممكن .

وتبخر في الهواء رأى بيرد بشأن دخول أمريكا الحرب العالمية الثانية وذلك على اثر موقعة بيرل هاربور ، ولكنه ظل مقتنعا بأن فرانكلين روزفلت ناور بخداع من أجل توريط الولايات المتحدة في الحرب . ونجد اقتناعه هذا هو أساس كتابه « صناعة سياسة أمريكا الخارجية » (١٩٤٦) وكتابه « الرئيس روزفلت وحرب ١٩٤١ » (١٩٤٨) إذ يؤكد فيهما أن الأمريكيين وقعوا ضحية رئيس محب للحروب . وأثار الكتابان حنق المشتغلين بالتاريخ ووجد بيرد نفسه موضع نقد شديد ، جاء أكثره من أصدقاء وأنصار قدامى . ونسب هذا النقد في أن غمره احساس بالاستياء خلال أعوامه الأخيرة ، ولكنه ظل صادقا مع معتقداته وغرائزه ، دون اعتبار لما يكلفه ذلك شخصيا أو مهنيا . وكانت العاصفة لا تزال عنيفة حتى بعد وفاته في سبتمبر ١٩٤٨

لم يكن شارلس بيرد مفكرا أصيلا ومتطورا . تميز بفكر سريـع لماح

قوى متعددة المجالات • وكان مثل جيمس يحس بحاجة قوية لفهم « القضية الأخلاقية » وشارك طوال حياته فى بحث ما أسماه كاشنج مستراوت *nonis sursum* « رؤيا منظمة للعملية التاريخية ككل ، وتتحرك نحو هدف مضى » (٨) ولم يكن فى هذا مختلفا عن هنرى آدمز ، ولكن كان لديه شك عميق ازاء المذاهب التاريخية الصورية التى تزعم لنفسها القدرة على تفسير حركة التاريخ . وشارك بيرد راى جيمس بشأن التكوين العضوى الثقافى والامتداد التاريخى ، وكثيرا ما أعرب عن شكوكه ازاء طاقة العقل النهائى المحدود بالزمان والمكان ، وبالخبرة ، ومدى ما يمكنه استيعابه من مجموع خبرات الماضى والحاضر . وتميز بيرد بنفس المزاج الذى كان لدى جيمس وهو المزاج الامبريقى ، وبينما كان يطمع فى الوقت نفسه بأن ينعم بالراحة التى يتمتع بها أصحاب الفكر الرومانسى ، فقد ظل فى صلابة « جبال روكى » . وقد دفعه هذا المزيج المتباين بصورة حتمية نحو البرجماتية .

وصل بيرد الى البرجماتية متأخرا ، ولم يصل اليها كما هو متوقع من طريق اتصاله بالمنابع الأمريكية المألوفة ، ونعنى بذلك جيمس وديوى ، بل نبتت برجماتيته من نزعتة التفاؤلية الفطرية ، ونزعتة الشككية الاصيلية وقراءته فى أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات أعمال عديد من مفكرى أوروبا ، من أصحاب النزعة النسبية مثل بنيديتو كروسى *Benedetto Croce* وكارل هوسى *Karl Heussi* وكارل مانهايم *Karl Mannheim* وهانز فايهينجر *Hans vaihinger* وجميعهم ممن تمردوا ضد الوضعية العلمية لمدرسة رانك *Ranke School* وأدرك بيرد فى أواخر العشرينات أن العلماء أنفسهم بعد تمثلهم لمضامين نظرية النسبية عند انيشتين ، فقدوا اليقين بالارض التى يقفون عليها وبالادوات التى يعملون بها (٩) واقترن الشك فى الرياضيات وفى الفيزياء بالقضايا الجديدة المثارة بشأن النسبية التاريخية ، ودفعه هذا قسرا الى اعادة دراسة حدود وامكانيات المعرفة التاريخية . وخرج من هذه الدراسة الجديدة بنظرية برجماتية عن التاريخ ، وان لم تكن نظرية نسقية . وتقوم هذه النظرية على تصور برجمائى للتقدم أسماه بيرد فكرة « الحضارة » .

ولكن قبل أن يتوصل بيرد الى نظريته البرجماتية ، وقع تحت تأثير عدد من المؤثرات الفكرية الهامة التى تركت بصماتها على فكره . فقد عرف وهو طالب بالجامعة « المدرسة الألمانية بجامعة جون هوبكنز *the Johns Hopkins School of teutonism* » ورفضها رفضا باتا . اذ تمثل البذرة الأولى لنظرية هربرت باكستر آدمز - واعتاد بيرد أن يطلق عليها اسم الطوطمية (١٠) . وعلى العكس من هذا فقد استهوت

لصاحبها فردريك جاكسون تيرنر ، والتي عرفها عن طريق معلمه كولونيل جيمس ب. ويفر بجامعة دوبوا (١١) ونتج عن هذا أن تولد لدى بيرد احساس مستمر بالتاريخ كعملية وصراع وتحول ، يحقق من خلال الناس حياة أفضل عن طريق ما يبذلونه من جهد متصل . وتولد من هذا الحس التاريخي ولع بيرد بفكرة التقدم ، وهو المفهوم الذي لم يفقد السيطرة على فكره أبدا .

لم يطرأ تغير جوهري على الفروض الأولى لفكر بيرد في كولومبيا عن التاريخ ، ولكن ارتباطه بمفكرين مثل ديوي وسليجمان وروبنسون جعله أكثر حذرا أزاء التعميمات التاريخية الكبرى ، وبدأ يهتم أكثر بالمعطيات التاريخية التي يمكن التحقق من صدقها تجريبيا ، وبخاصة المعطيات الاقتصادية ودورها في تفسير الأحداث السياسية . ولعل مؤلفات سليجمان وفيلن وروبنسون وح . ألين سميث كانت ذات أهمية خاصة على نحو ما يكشف كتابه « التفسير الاقتصادي لدستور الولايات المتحدة » (١٩١٣) . وكان نذر بيرد وقتذاك يتفق كثيرا مع فكر أ . ف . بنتلي A. F. Bentley الذي أكد في كتابه عملية الحكم the process of Government

(١٩٠٨) على الصراع الجمعي كمصدر للتغير التشريعي والسياسي . واستمر اهتمام بيرد بالصراع الاقتصادي طوال العشرينات .

وبدأ فكر بيرد يتغير تدريجيا خلال هذا العقد ، حتى أصبح عام ١٩٢٠ أكثر وعيا بذاته فلسفيا ، وأكثر ميلا الى ان يأخذ مأخذ الجد الأبعاد النظرية للتاريخ والعلوم الاجتماعية . وظل خلال العقد التالي على صلة وثيقة بصديقه وزميله صاحب الفكر النسبي كارل بيكر ، كما كشفت كتاباته عن تأثيرات لكل من ديوي وجيمس وكروس . وأعاد بيرد قراءة الأعمال الكاملة لماركس وانجلز (في طبعتهما الألمانية الأصلية) واكتشف من جديد هنري وبروتس آدمز . وإذا كان من الصعب تقدير أثرهم إلا أن هذه الشخصيات تكشف عمق واتساع محاولاته بحثا عن مفهوم الحقيقة التاريخية . ولكن حينما أمسك بيرد بالقلم ليعبر عن رأيه من خلال كل هذه المؤثرات المتباينة ، كانت المحصلة فكرا خاصا به : مزيجا من النزعة التقدمية البرجماتية تجمع بين الحادية جون رسكين وواقعية جيمس ماديسون ، وشكية كروس ، وشجاعة جيمس الفكرية وقسوته الأخلاقية ، وتجريبية ديوي ، وفكر فردريك جاكسون تيرنر عن تراث أمريكا الديمقراطية الفريد ومصيرها .

وإذا كان من الصعب تقدير الآثار الفردية على بيرد ، فإن الأكثر صعوبة هو تقييم أثر بيرد على الآخرين . ان الشيء المؤكد انه كان من أكبر من أسهموا في نشوء الحس التاريخي والثقة ، وهو ما يميز نزعة الإصلاح في الحقبة

التقدمية ، وساعد على أن يظل الأمريكيون يفخرون بأنهم ينشرون تراثهم . وكانت لجهوده من أجل إعادة تعريف التاريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعية دورا أساسيا وفريدا ، أسهم به فى مجال سوسيولوجيا المعرفة فى أمريكا ، كما أن انتقاداته للسياسة العامة التى بناها على معرفة شاملة بتاريخ أمريكا ، جعل قطاعا واسعا من القراء واعين باتصال الحاضر بالماضى . وترددت آراء بيرد حول العديد من الموضوعات خارج الأكاديمية ، وكان لها صدى بعيد . فقرأ كتبه الأساسية التى بلغت ٤٩ كتابا حتى عام ١٩٥٤ أكثر من أحد عشر مليون قارئ . وأعيد طبع أكثر كتبه عدة مرات منذ ذلك التاريخ . فى طبعات زهيدة (١٢) . وبدأت تفسيرات بيرد للتاريخ والسياسة الخارجية منبع حكمة بالنسبة لأجيال عديدة من الطلاب . وقد بيع من كتبه «التاريخ الأساسى للولايات المتحدة» (١٩٤٤) حوالى ٦٥٠ . . . نسخة ، وبيع من كتابه « تاريخ الشعب الأمريكى » (١٩١٨) حوالى مليونى نسخة . واطلعت أعداد أكبر بكثير على ما كتبه بيرد من مقالات وأبحاث وعروض للكتب . وإذا كان هناك من يجادل أحيانا فى جدارته الأكاديمية أو فى أحكامه ، فليس هناك جدال بشأن ما أسهم به فى مجال هذا الصراع الفكرى ، لقد كان شارلس بيرد حاسما ومحددا فى مجال الفكر التاريخى الأمريكى على مدى عشرات السنين ، خلال النصف الأول من القرن العشرين .

ب :

مثل كل المصلحين الأكاديميين الذين بلغوا سن الرشد مع مطلع القرن العشرين ، كان بيرد شكاككا بل وساخرا ازاء كل النظريات القبلية عن التاريخ والمجتمع . وأكد بيرد أن واجب المؤرخين والعلماء أن يرفضوا بإصرار المذاهب التجريدية مهما كان فى اتساقها من اقراء ، وأن يستوعبوا بدلا منها مجموعات شاملة من المعطيات التى يتم جمعها تجريبيا ، والتى تتناول مشكلات تتعلق بالخبرة البشرية،والتي يتم تحديدها تحديدا دقيقا . ونظرا لأن بيرد كان منذ البداية معاديا للنزعة الصورية بغيريته ، فقد اعتادا ان يؤكد ان بعض المصطلحات التى شاع استعمالها مثل « مؤسسة » أو « دولة » أو « مجتمع » يجب أن نستعملها بحذر شديد ، ذلك لأن مثل هذه المجردات يمكن أن تتحول بسهولة الى واجهات خادعة للنزعة الميتافيزيقية . وإذا شاء الباحث الاقتراب من « الواقع » فان عليه أن يهضم نفسه بقسوة داخل « وصف الممارسات العيانية » (١٣) وقال فى عام ١٩١٣ : « ان القانون اذا انفصل عن البنية الاجتماعية والاقتصادية . . . يفقد واقعيته » (١٤)

يكشف هذا العداء للنزعة الشكلية عن ايمان بيرد بأن المنهج العلمى هو الوسيلة الوحيدة للضدق الاجتماعى والتاريخى . ولكن يكون المرء علميا ،

يجب أن يكون موضوعيا ومحايدا وتجريبيا ، وليس هناك مجال للتجريد المسبق فى البحث عن نوع المعرفة الصادقة التى تستلزمها الدراسة الأكاديمية . ان الحقيقة والقيمة طرازان مختلفان من الفكر ، والباحث العلمى لا يعنيه سوى الطراز الأول فحسب . ويتعين فصل الدراسات العلمية عن الاعتبارات الأخلاقية ، ذلك لأن المناهج التجريبية هى وحدها القادرة على ان تزودنا بالمعطيات اللازمة لعلم المجتمع ، وهذا هو عين المشروع الذى أسهم فيه بيرد بأبحاثه . ولهذا قال بيرد : ان « صياغة الأحكام الأخلاقية ، والتعبير عنها لا يدخلان فى نطاق العالم المورخ » وأن دراسة السياسة « لأغراض علمية » ينبغى فصلها عن « الأخلاق » (١٥) . لقد كانت مناهج العلوم الطبيعية والاجتماعية هى ذاتها من الناحية المثالية . وقال عام ١٩١٧ : « يجب أن تكون العلوم السياسية أعظم العلوم كلها شأنًا . ويجب ان نجمع الفيزياء والسياسة فى علم واحد على أن يكون الأول تابعا للثانى » (١٦)

كان مفهوم بيرد الأول عن التجريبية يقضى بأن الحقيقة التاريخية هى فى جوهرها حقيقة سياسية واقتصادية وأن ظواهر المجتمع التى يتم كشفها تجريبيا ، تندرج ضمن مقولتى العلة والمعلول ، التى يمكن للباحث المدقق أن يميزهما ويجمع بينهما « كجزئين صغيرين فى آلة دقيقة » (١٧) ويجب تناول مشكلات المجتمع من خلال جماع الخبرة العيانية التى يسجلها التاريخ ، وليس بالرجوع الى مبادئ مجردة قائمة فى فراغ (١٨) . . ولهذا رفض بيرد أن يبالغ فى تقدير قيمة الفلسفة أو الايديولوجية ، والنظر اليهما كعلل حقيقية للأحداث التاريخية . فقد كان فى رأى بيرد أن الأفكار ذات طابع غير علمى الى حد ما ، وليس بالإمكان قياسها تجريبيا ، كما أن ليس بالإمكان تتبع تأثيرها بدقة . و نلاحظ أنه اعتاد نقد كتابة التاريخ بسبب ما ألفه الباحثون من تأكيد مبالغ فيه للصراع الايديولوجى ، واعتباره آلة التغير التاريخى (١٩) . حقا ان الصراع هو محور حركة التاريخ ، ولكن أهم الصراعات هى الصراعات السياسية والاقتصادية ، وليست الفكرية . ويقوم التفسير الاقتصادى للتاريخ ، الذى جلب الشهرة مبكرا لبيرد ، على أساس الفرض القائل : ان التغير التاريخى نتاج « المصالح (الاقتصادية والسياسية) المتصارعة » فى المجتمع . (٢٠) وأكد مرارا أن « أبلغ تفسير للتحولات الكبرى فى المجتمع هو التفسير الذى تضمنته نظرية جيمس ماديسون عن الأحزاب المتصارعة ، كما أوضح فى الفيدرالى العاشر tenth Federalist

وطبعي أن بيرد بنوقفه هذا . إنما كان يطبق ، فى مجال التاريخ رؤية الواقع الاجتماعى ، التى زخرت بها كتابات الباحثين ، عن فضائح رجال

الدولة وكتابات « الباحثين المتمردين » فى الحقبة التقدمية . (٢٢) وكان هذا التصور للواقع ، كما قال ريشارد هوفستادتر R. Hofstadter قد وضع أفلاطون على رأسه : اذ افترض أن « الواقعى » الذى يبحث عنه المؤرخون هى شىء خام . دنىء وخفى ، وأنه تتابع لوقائع خارجية ، بحيث أن الأحداث الفكرية ليست سوى انعكاسات ثانوية باهتة . (٢٣) ان الواقع مادى ملئ بالمصالح الراسخة ، والتطاحنات الطبقية ، والمضاربات الفاسدة ، والتي كستها أفكار ونظريات لاخفاء ما فى باطنها من قذر وصخب . ان الواقع هو الذى جعل هنرى آدمز يرجع مهرولا الى كينبريدج ، ليبدأ فى غزل نسيجه الصورى الخاص الغريب . والأفكار - كما أثبت البرجماتيون - هى فى جوهرها أدوات لتحقيق عزم الانسان وغرضه ، واعتقد بيرد ان هذه النوايا والأغراض فى مجال التاريخ - هى فى الأساس - النوايا والأغراض الاقتصادية والمادية .

ولكن على الرغم من اصرار بيرد العدواني على كفاية المنهج التجريبي ، الا أن كتاباته قبل اواخر العشرينات كثيرا ما تعكس آراء لا تتفق مع جمع الحقيقة الموضوعية ، الذى يشترطه العلم المحايد . ورفض فى نفس الوقت أسباب التغير التاريخى التى لا يمكن تحديدها تجريبيا . وأصبح بيرد مع جيمس هارفى روبنسون علمين من اعلام مدرسة الكتابة التاريخية المعروفة باسم « التاريخ الجديد » ، وكان كلاهما يؤمنان بأن الماضى ينبغى ان يكون تابعا لصالح الحاضر ، ولهذا دعيا الى نزعة تاريخية أدائية ، ترى المعرفة التاريخية أداة لفهم وتوضيح المشكلات الاجتماعية الراهنة . (٢٤) وتمثل هذه النزعة جانبا هاما من الثورة ضد المؤسسات القائمة ، وتفسيراتها الصورية الخاطئة . ورأى أصحاب هذه النزعة أو التاريخى الجديد ، أن الاحتياجات والمشكلات السائدة ينبغى أن تحول دراسة الماضى من تمجيد بطولى لأبقار الثقافة المقدسة الى أداة للأصلاح الاجتماعى والتجديد السياسى .

وبينما أكد التاريخ الجديد ان افكار الناس عن الماضى يمكن أن تفيد مصالحهم فى الحاضر ، الا أن بيرد على ما يبدو لم يدرك حقيقة ان أفكار الناس فى الماضى كانت مفيدة أيضا ، وأن الأفكار قد صنعت التاريخ . لقد كانت أهدافه فى جوهرها أهداف مصلح ، الا أن منهجه فى البحث اقتضى استخراج نتائج محدودة من بين معطيات تمت معالجتها بعناية ، ولم يعترف بيرد فيما يبدو بأن المنهج الأداتى فى تناول التاريخ يتعارض صراحة وبصورة أساسية مع التزامه ازاء التاريخ المكتوب ، كنتاج لمنهج علمية تجريبية صارمة فى المشاهدة والتسجيل . ويبدو أن زعم بيرد بأن المصالح الاقتصادية كافية لتفسير التغير الاجتماعى ، نزع الى إخفاء هذا التهافت الأساسى

فى تفكيره . ولم يشرع الا عام ١٩٣٠ فى جعل المذهب الادائى اسلوبا فى الفهم التاريخى ، وان لم يكن قد تمكن حتى الآن من حل المشكلة جلا كاملا .

وقرر بيرد منذ البداية بالمثل ان المجتمع كيان عضوى تطورى من حيث طبيعته ، وان عناصره المختلفة فى حالة تفاعل دينامى متبادل ومستمر واخذ هذا التصور ، الذى يرجع جزئيا الى تأثير تيرنر ^{turner} المبكر ، صورة الفرض القائل : ان السياسة والاقتصاد والعملية الاجتماعية تندرج كلها تحت ديناميات التاريخ . ولم يعد من المستطاع فى عالم . . اليقين الوحيد فيه هو يقين التغير والتداخل ، أن نضع تحديدا واضحا للحدود الفاصلة بين الأقسام الصورية القديمة للمعرفة ، وليس بالامكان بوجه خاص فصل السياسة عن السياق الاجتماعى الاكبر الذى تقع فيه النشاطات السياسية الفريدة .

نحن على وشك التحقق من أن العلم الذى يتناول الانسان ، ليس نه مجال خاص من المعطيات فى ذاتها ، بل هو مجرد وسيلة للنظر الى نفس الشئ . . نظرة لجانب معين من سلوك الانسان . ان الكائن البشرى لا يختلف اختلافا جوهريا وهو يقترح عنه ، وهو فى بورصة المضاربات ، أو وهو أمام منضدة العمل . ولهذا فانه بدلا من الانسان «الطبيعى» أو الانسان «الاقتصادى» أو الانسان «الدينى» أو الانسان «السياسى» فاننا نشاهد الآن الانسان الكلى الذى يشارك فى الحكم (٢٥) .

ونحن لا نكاد نعثر على عبارة أكثر ايجازا من عبارة مورتون هوايت Morton White وهى «العضوانية الثقافية» Cultural organicism .
والتي يصف بها كل الكيان الفكرى الاجتماعى الأمريكى فى مطلع القرن .

ولكن على الرغم من هذه النظرة العضوية ، فان بيرد كان مقتنعا بأن المصالح الاقتصادية المتصادمة هى الأسباب الرئيسية للتحويلات التى تحدث فى المجتمع . ورأى أن التفسير الاقتصادى للتاريخ هو البديل الواقعى العلمى القابل للتحقيق ، بدلا من التفسيرات الصورية التى سادت فى القرن التاسع عشر . واذا كان بيرد توقف عامدا عن التجاوز الى حد الحتمية الاقتصادية الصريحة ، الا أنه كان واثقا من أن الاعتبارات الاقتصادية لها النقل الأساسى بين كل عوامل التغير الاجتماعى . ويمثل كتابه « تفسير اقتصادى للدستور » محاولة من جانبه لاثبات أن المصالح الاقتصادية علة أساسية من علل التغير الاجتماعى ، حيث أوضح أن بالامكان تحديد دور الصراع الاقتصادى فى تشكيل الدستور ونص عبارته كما يلى : « تركز

كل نظرية التفسير الاقتصادي للتاريخ على المفهوم القائل بأن التقدم الاجتماعي بعامه هو انتاج المصالح المتصارعة في المجتمع ، بعضها يلائم التغير ويؤيده ، والبعض الآخر يعارضه ، (٢٦) وانتهى بيرد الى نتيجة تشير الدهشة وهي أن الدستور في جوهره أداة تم صنعها بهدف دعم مصالح اقتصادية معينة ، وأن العقول المحركة وراء الدعوة اليه والالتزام به تتمتع بأنواع خاصة من الملكية والأمان ، ورأى في هذا شاهدا كافيا على صدق النتيجة التي انتهى اليها .

ويبدو أن بيرد لم يكن واعيا بأن الحتمية الاقتصادية تتعارض مع مذهبه العضوي في التفسير ، والذي يقول : اذا كان المجتمع حقا يشبه الكائن العضوي المتطور فان نشاط قطاع ما لا يمكن أن يكون علة التغير الذي يحدث في عضو آخر . ويوضح لنا كتاب بيرد « الأصول الاقتصادية لديمقراطية جيفرسون » أن ليس هناك خطر فاصل بين ما هو سياسي وبين ما هو اقتصادي ، ومع هذا فان جوهر تفسيره يتمثل في أن « الدستور نتاج صراع بين مصالح رأسمالية ومصالح زراعية » (٢٧) والملاحظ ان بيرد استخدم مصطلح « التفسير الاقتصادي » ومصطلح « الحتمية الاقتصادية » كمصطلحين بدليين عند الحديث عن الدستور ، وهو ما يمكن ان يقوم شاهدا على أنه كان واعيا بالمشكلة (٢٨) . ولعل بيرد كان يريد الإشارة ضمنا الى الحتمية عندما يقصد مضطرا الى التفسير . على أية حال فانه كما يبدو لا يسلم بأن الارتفاع بالتفسير الاقتصادي الى مستوى الحتمية ، لا يتضمن نوعا من النزعة الصورية التي سرعان ما كان يدينها لدى الآخرين (٢٩) .

وهكذا تضمن فكر بيرد منذ أوائل العشرينات عددا من الأفكار الرئيسية ، والفروض التي اذا ما دفع بها الى أقصاها لبدت متناقضة . واقتضى التصور التقدمي للسواقع كلا من الحماس الأخلاقي للأصلاح ، والاعتماد في تحقيقه على العلم التجريبي المحايد . ولكن بيرد نادرا ما اعترف بهذا الخلاف . فالمجتمع عنده كيان عضوي متداخل ، ولكن النشاط الاقتصادي هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعي . ولم يوجه اهتماما كبيرا للمشكلة الخاصة بكيف يترجم الناس مصالحهم الاقتصادية الى مخططات تطورية ذهنية والى ايدولوجيات . ورأى أن التاريخ هو قصة تقدم الانسان تدريجيا وببطء ، من البربرية الى الحضارة ، ولكننا لا نجد صيغة منهجية تفسر لنا كيف حدث هذا ، ان العلم والتكنولوجيا يشكلان الدفعة التي تدفع الانسان الى التصنيع ، ولكن الأفكار ظلت ظواهر مصاحبة للتغير الاجتماعي . ويمثل التفسير الاقتصادي للتاريخ البديل الواقعي العلمي للنظريات الصورية السابقة ، ولكنه أصبح عند تطبيقه على امتداد الحضارة أسلوبا آخر من النزعة الصورية .

ولكن تفكير بيرد عن التاريخ بدأ يتغير خلال العقد التالى . اننا لا نجد خطأ مضيئاً واحداً فى فكره ولكن الملاحظ انه خلال السنوات الاولى لفترة السواد اخضع الكثير من فروضه الاولى لدراسة نقدية . وتغيرت كل الافكار الرئيسية عنده منذ ايام اكسفورد : التفسير الاقتصادى للتاريخ ، والشك العام فى الافكار ، والايمان بمذهب تجريبي صارم ، والنهج الاداتى فى تناول التاريخ . واذا كان من الصعب وضع قاعدة عامة لتطور فكره ، الا ان شيئاً واحداً يبدو يقينياً ، ذلك ان بيرد فى عام ١٩٣٠ سلم بأن دراسة وكتابة التاريخ عمل معقد ، وأكثر تعقيداً مما كان يظن .

اولاً بدأ تقييم بيرد لدور الافكار فى التاريخ يتغير . فقد كان حتى عام ١٩٢٢ يجادل فى أن « المعتقدات الكلامية للبشرية لها أثر ضعيف على المسار الرئيسى للاشياء ذلك لان . . الفلسفة ، أى فلسفة ، لا يمكنها ان تعد وتحدد القرارات مقدماً » (٣٠) وصرح عام ١٩٢٣ بأن الساعين من أجل فهم صيغة التاريخ وشكله يحتاجون الى « حقائق وحقائق ومزيداً من الحقائق التى يمكن التحقق منها واختبار صدقها » (٣١) وعاد ليؤكد بعد عامين ايمانه بالمذهب التجريبي : « لقد طرحت جانباً كل شكوكى فى قيمة العلم . . انه يمنح البشرية خبز أمل لها فى صراعها للفوز بنفسها وبالعالم » (٣٢) ولكن فى عامى ١٩٢٧ و ١٩٢٨ أعرب عن شكوكه فيما اذا كان هناك تفسير علمى موثوق به لحياة المجتمع السياسية ، وبدأ انه راغب أكثر فأكثر فى التسليم بالأبعاد الفكرية للتغير التاريخى . ولعل كتاب « نشوء الحضارة الأمريكية » (١٩٢٧) يمثل أهم نقطة تحول فى تطور بيرد الفكرى اذ يعترف فيه بأن المفاهيم التى يؤمن بها الناس أثرت على مسار التاريخ ، وأن فكرة التقدم بوجه خاص أصبحت « أهم نظرية اجتماعية دينامية تحدت صيغتها فى تاريخ الفكر » (٣٣) . وظهرت طبعة جديدة لهذا الكتاب بعد ثلاث سنوات ، اثر دراسته للعلاقة بين الافكار وبين الواقع الخارجى . وصرح فى الطبعة الجديدة بأن « الفكر وأساسيات الحياة يتطورون معا على نحو غامض » (٣٤) ولاحظ فى عام ١٩٣٢ : « يمكن القول بأن الشعوب تحضرت بقدر ما مزجت الأفكار بعملها وتطلعاتها » (٣٥) .

وجدير بالذكر انه بقدر ما تزايد دور الافكار كعلل للتغير ، بقدر ما تناقص دور التفسير الاقتصادى للتاريخ . واعترف بيرد فى أوائل ١٩٢٢ بأن كلمات مثل « علة » و « معلول » كلمات « مفزعة » توهمنا فقط بأنها تعطينا تفسيراً تاريخياً :

« الحقيقة كما قال وليم جيمس هى ان كل من يحاول ان يجد سبيله

خلال موضوع بذاته دون سواه فانه يدخل نطاق الميتافيزيقا . وان ما يسمى التفسيرات الاقتصادية هي ، ميتافيزيقيا تفسيرات مفلسة ، شأنها شأن نتائج أى مدرسة فكرية أخرى . . . أنا لا أظن أن الاقتصاد يحدد ، بل ولا يفسر السياسة بالمعنى الفلسفى ، بل ولا أى شيء آخر مما عثرت عليه فى وادى الديموع هذا » (٣٦) .

لم يكن واضحا حتى الآن مدى أهمية التفسيرات الميتافيزيقية عند بيرد ، ولكنه كان فى سبيله للتخلص من الحتمية الاقتصادية . وقال عام ١٩٢٧ : ان الديمقراطية الحديثة تتقدم صوب عدالة اقتصادية أكبر من خلال « الأثارة والعمل السياسى والضغط الاقتصادى ، وانتشار الأفكار ان كلمة أو مقالا أو كتيباً أو خطبة أو كتاباً قد يحرك قوى ذات أهمية لا تقم فى الحسبان » (٣٧) . وكتب مقالا عن الفكر الاجتماعى صدر عام ١٩٣٠ غاى فيه كثيرا عن التفسير الإقتصادى ، تساءل فى هذا المقال عما اذا كانت الكلمة أو الفعل هو الأسبق فى التاريخ ، ورجع فيها الى جيمس ليتخذه سندا له :

« لم يحسم بعد الجدل على نحو يرضى المتخاصمين ، ولكن جيمس قدم لنا صيغة فعالة ومجدية حين قال : ان عوالم الواقع والفكرة قد تطورا معا . ان علاقاتهم متبادلة وليس هناك ما يمكنه ان يفصل بينهم . وبات الرأب على كل من يشأ سبر غور العصر . . ان يستعين بأداة الفكر هذه » .

عاد بيرد ليطبق هذا التصور على نشوء الرأسمالية ، وانتهى الى أن التفسير الماركسى للصراع الطبقي تفسير قاصر ، وذلك لأنه تحديد فض من قيمة دور الأفكار . وقال : « ان الحركات التى تطرأ على الأفكار سواء نتيجة تأمل مجرد وعمليات دياكتيكية ، أو نتيجة انعكاس تغيرات جديدة فى الظروف المادية ، لا بد وأن نضعها موضع الاعتبار عند تفسير نشوء وتطور الرأسمالية » (٣٨) .

ولكن تصور أن « الأفكار » و « الحقائق » تطورت معا ، جال دون إمكانية علم تجريبي محايد بكل معنى الكلمة . فإذا كانت الفكرة والحقيقة نير منفصلين ، اذن فان العلم والعقلانية يكونان متحدين بصورة ما . والملاحظ أن مثل هذا التصور لم يكن ليزعج بيرد فى أواخر العشرينات ، مثلما حدث قبل ذلك ببضع سنوات ، إذ أنه بدأ يدرك أن العلماء أنفسهم لم يعد بإمكانهم التزام حياد صارم . ولأخذ وقتذاك أن العلوم الطبيعية التى كان يؤمن دائما بأنها النموذج الذى يحتذىه العلوم الاجتماعية ، بدأ الشك يهزها من أساسها بعد نظرية النسبية ونتائجها ، ممثلة فى اكتشافات

اينشتين وفيرنر هايزنبرج ونيلس بور Niels Bohr ودار حوار
واسع عام ١٩٣٠ حول دلالات النسبية بالنسبة للعلوم الاجتماعية ، وكان
بيرد واعيا تماما بكل هذا (٣٩) .

وتقضى النزعة النسبية الجديدة كما عبر عنها علماء بارزون ، من أمثال
ونيام ب . مونرو W. B. Monro بجامعة هارفارد (الذي
خلف بيرد في رئاسة رابطة العلوم السياسية الأمريكية عام ١٩٢٧ . وجيمس
هنري روبنسون صديق بيرد الحميم وزميله ، والمؤرخ هاري المر بارنيز
H. Elmer Barnes بأن التاريخ والسياسة يعكسان
الميول الذاتية للباحث وبهذا لا سبيل الى الوصول الى قوانين مطلقة تحكم
الأحداث التاريخية والسياسية . فحيثما وجد الباحث حدثا تاريخيا
لدراسته ، فإن المنظور الخاص بالباحث يفسد الدراسة دائما . ولحظ
بارنيز « أن اختبارات دلالة المادة التاريخية اختبارات نسبية وبرجماتية .
هل لا يوجد اختبار مطلق وترنسندنتالي ؟ واضح أن لا » . وحدث أن هنري
اوزبورن تايلور ألقى خطابا أمام الجمعية التاريخية الأمريكية عام ١٩٢٧
بمناسبة رئاسته لها ، لفت فيه الأنظار الى مفهوم النسبية في الفيزياء ،
ووازي بين التحلل الظاهر للمادة الصلبة وبين تهاوي يقين المعرفة التاريخية
ونهج نهج برجماتيا ، وخلص الى أن مزاج العصر يؤثر النسبية ، وأن التاريخ
المكتوب يعكس حتما الظروف الفكرية التي سادت وقت كتابته . وأفاض كارل
بيكر في هذا الاتجاه بعد أربع سنوات ، حين تحدث أمام الجمعية التاريخية
الأمريكية قائلا : أن كل إنسان هو مؤرخ نفسه . وتحدث ادوارد م . هولم
Hulmo في العام التالي أمام فرع الجمعية ، الذي يحمل
اسم فرع ساحل المحيط الهادى ، Pacific Coast branch
وقال : أن الموضوعية في كتابة التاريخ أسطورة مفضوحة ، وقال هولم : بل
لقد اعترف علماء الفيزياء بالجانب الذاتي في أعمالهم ، وينبغي أن يحدو
المؤرخون حذوهم : « فالحقيقة التاريخية نسبية وذاتية وليست مطلقة
ولا موضوعية » (٤٠) .

ولم يكن الأمريكيون وحدهم الذين يرددون هذا الرأي . فقد تأثر بيرد
تأثرا عميقا قبل وبعد ١٩٣٠ بقراءته لكل من كروسه Crose وهوسى Heussi
وفايهينجر Vaihinger وكورت ريزلر Kurt Reizler وتأثر بعد ذلك بأعوام
قليلة بفكر كارل مانهايم K. Mannheim وفردريك مينيك F. Meinecke
ومن المعروف أن هؤلاء جميعا تساءلوا بصورة أو بأخرى حول النزعة الوضعية
العلمية ، وأبدوا ارتياحهم فيها كوسيلة للمعرفة التاريخية ، وأثاروا تساؤلات
هامية بشأن علاقة المؤرخ بوضوع دراسته . وجدير بالذكر أن الفرد فاجتس
A. vagts صهر بيرد لفت نظر بيرد الى كتاب هوسى وعنوانه :

« أزمة التاريخ » Die Krieses des Historismus في عام ١٩٣٢ ، وهو ما ساعد على تحول بيرد الى موقف أكثر ذاتية مما كان يتصور سابقا . (٤١) وظل بيرد طوال الثلاثينات يردد اسم هوسى وغيره من الأوروبيين ، ويكشف تأثيرهم الجماعى على أن التزامه فى باكر حياته بالعلم الموضوعى ، كان التزاما غير بقدى بل وفى غير موضعه . لقد وضح أن انزعة الادائية المتضمنة فى التاريخ الجديد ، لا تنسجم أبدا مع النزعة الحتمية للتاريخ العلمى ، وهنا وجد بيرد نفسه يرتاب أكثر فأكثر فى التزامه وخضوعه المؤلف للعلم .

وحيثما اتجه الى العلماء انفسهم يسألهم العون ، ولكى يضيئوا له الطريق ، لم يجد سوى تأكيد شكوكه . وكان مصدره الأساسى هو أرنست و هوبسون وقد قرأ رسالته المكتوبة عام ١٩٢٣ تحت عنوان « نطاق العلوم الطبيعية » وكان هذا الكتاب الذى اكتشفه بيرد فى أواخر العشرينات واحدا من بين كتب أخرى كثيرة ، ذكر أنها أثرت فيه أثرا عميقا ، ونحدث عن هوبسون باعتباره « رائد العلوم الطبيعية » (٤٢) . وكتب هوبسون عن تراث أرنست ماخ وكارل بيرسون ، وأكد فى كتاباته ظاهرة الانفصال الجوهرية بين العلوم الطبيعية وبين العلوم الاجتماعية . وقال : ان العلوم الطبيعية مخطط تصورى وضعه العقل « بهدف تصوير فئات بذاتها من التتابع والانتظام فى مدركاتنا » (٤٣) . ويصدق العلم الطبيعى على مظاهر التتابع والانتظام تلك التى تتكرر ، ويمكن ادراكها تجريبيا ، ولكنها لا تقول الا النزر اليسير عن الظواهر العلية الكامنة وراء الأحداث الفردية غير المنتظمة ، والتى لا تقع فى تتابع ملحوظ . وانتهى هوبسون - ووافقه بيرد مضطرا - الى أن مفاهيم العلم الطبيعى يمكن فقط تطبيقها فى اطار محدود وقاصر على معطيات التاريخ والعلوم الاجتماعية .

ويمثل هذا الاقتناع ، الذى أصبح أساسيا فى فكر بيرد خلال العقدين الأخيرين من حياته ، انفصالا واضحا عن تفكيره الأول . وحدث هذا التحول أولا عندما قرأ بيرد تأكيد هوبسون ان علم المجتمع أو علم التاريخ إذا كان مبحثا علميا حقا ، فإن السبيل الوحيد لا اختباره هو قدرته التنبؤية . وقال هوبسون : إذا ما تسنى وضع علم كهذا فسوف يكون بالامكان تخطيط المستقبل ، ولا يكون على الناس سوى انتظار قدرهم . وأدى هذا الراى الى أن سارع بيرد بنبد هدفه القديم لعلم السياسة . وكتب عام ١٩٢٩ مقالا تحت عنوان « العلوم السياسية » أكد فيه كثيرا على الأهمية الخلاقة للأفكار السياسية أكثر مما فعل من قبل ، ورفض بوضوح فكرة أن التنبؤات القائمة على أسس تجريبية ينبغى أو يمكن أن تتحقق فى السياسة . وقال : ان مثل هذه التنبؤات إذا صبحت سوف تمثل « المسار » للمستقبل الذى سيكون حتميا . « اننا إذا حصلنا على قدر كاف من المعارف لوضع علم عن السياسة ، فاننا سوف نسجن أنفسنا فى قفص حديدى من صنعنا نحن » (٤٤) .

وطبيعى أن بيرد حين نهج هذا النهج ساوى خطأ بين التنبؤ العمدى، وبين التدبير القدرى المطلق الذى يتحدد مسبقا . بل ان المعرفة العلمية ذاتها ، كما أكد جون ديوى ، نعبر عنها بلغة الاحتمالات والشرطية . لقد كان محور النسبية العلمية التى اكتسحت العالم الفكرى وقتذاك ، هو التساؤل عن امكانية تحقق مثل هذه المعرفة المطلقة أولا . ولا ريب فى ان قوانين التاريخ والمجتمع حتى وان تحققنا من صدقها احصائيا وبشكل عام ، فانها لا تخلق « قفصا حديديا » من القدر لكل انسان . ان المعرفة العلمية لا تمنح الانسان ، كما قال جيمس ، ما هو خاص بالاله وحده : معرفة البداية والنهاية والمسار الصائب للاحداث الواقعة بينهما . ولكن بيرد كان لديه مثلما كان لدى جيمس ، دافعا غريزيا لى يجنب الحتمية هذه المعرفة التى تتضمنها . واذا كان معنى هذا أن يهجر بيرد ايمانه بالعلم التجريبي الذى التزم به مدى حياته وأن يتحول الى مصدر آخر ثقة يستمد منه معارفه عن عالمه كان مهيا لهذا .

وكانت محصلة كل هذه التغيرات انهيارا خطيرا لأهم القضايا التى اعتمد عليها بيرد خلال الأعوام الثلاثين السابقة . لقد حاول حتى عام ١٩٢٠ الحفاظ على أخلاقه الشخصية ملتزمة بالحقائق التى عمل معها على أمل أن تمدد المعطيات - وبيان الفرائز الاكتسابية عند الانسان - بالروابط الفعلية والتفسيرات التى تصل بين الحوافز البشرية ، والسلوك الانسانى، والاحداث التاريخية والسياسية . لقد حاول بيرد العالم جاهدا الحفاظ على بيرد الأخلاقى فى ظل قبضة قوية . ولكن يبدو أن قاعدة قمع قيمة الشخصية بدأت تتناقص فى العشرينات ، وتغيرت الصورة تغيرا كبيرا فى نهاية هذا العقد . فقد بدا العلم الان حتميا بصورة بغيضة ، وبدا التفسير الاقتصادى أنر قصورا ، وأن الأفكار - كما أكد جيمس - لا يمكن فصلها عن تلك « الحقائق » الموضوعية التى وضع فيها بيرد ثقته . ووجد بيرد نفسه عام ١٩٣٠ مثلما وجد هنرى آدمز نفسه قبل ذلك بثلاثين عاما ، يعيش بين عالمين نكريين ، أحدهما عالم ميت والآخر لم يولد بعد .

ج :

بدأ شارلس بيرد يؤمن فى أوائل الثلاثينات أن العالم الغربى يعانى حالة تفسخ كثيفة وخطيرة ، بحيث لا يمكن مقارنتها بعصر النهضة أو « فجر العصر الحديث » (٤٥) فقد بدأ كل شىء ينهار : النظم الاجتماعية والمؤسسات والأفكار التى ظلت نافعة زمنا طويلا . ولم يكن الانهيار المفاجيء الذى أصاب البورصة فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٢٩ سوى التدبير الأول بالضعف الشامل الذى تعانى منه الرأسمالية ، وهى الازمة التى سرعان ما اكتسحت بريطانيا وكل القارة الأوروبية ، ولم تكن مع هذا سوى جانب صغير من الصورة . ذلك أن الفاشية بدأت تقوى فى ايطاليا وألمانيا

واليابان ، وتزداد شراستها العسكرية يوما بعد يوم ، ويقابلها على الجانب الآخر تزايد العدوانية الشيوعية والاستعداد للحرب فى البلدان الديمقراطية . وبدأ الايمان بالعلم الذى كان قسمة مميزة لنظرة بيرد يضعف فى كل مكان ، وتلاشى الدين منذ زمن طويل كمبدأ منظم للحياة . ونطق القادة والزعماء بالتفاهات التى لم تستطع اخفاء اضطرابهم ، وبدأ أن السياسة تكشف فقط أن الحكومة النيابية « لا تعمل بكفاءة فى مجتمع تكنولوجى معقد » (١٦) . وبدأت الحضارة الغربية تترنح ، ووضح أن ليس فى مقدور أى إنجاز من إنجازاتها التكنولوجية العجيبة قادر على انقاذها . وعجز المؤرخون بكل خيالهم ورجاهم عن تفسير التحلل العام ، ناهيك عن بيان سبيل خلاص المجتمع من هدمته وإعادة تماسكه .

كل هذه المشكلات كان من السهل تحديدها وتسجيلها ، ورأى بيرد أنها ليست سوى أعراض لمرض أهم وأخطر . أما كيف يمكن التأكد من هذا فهو التجدى الذى واجه المنهج التجريبي . ظل بيرد يؤمن زمنا طويلا أن المجتمع كل عضوى ، وأن أكثر أجزائه مريضة . ورأى أن بالإمكان وصف وتقييم الظروف الاجتماعية المنعزلة والجزئية ، ولكن قوى المذهب التجريبي عاجزة عن معرفة ما اذا كانت كلها فى مجموعها تشكل حالة من المرض أم الصحة . ورأى بيرد أن يفكر منذ البداية فى مسألة أهم ، وهى كيف يمكن معرفة أى موقف اجتماعى كبير بأنه مشكلة . وانتهى الى أن المشكلات تصبح كذلك عندما تعجز الظروف التى نلاحظها تجريبيا عن الوصول الى المثل العليا التى يؤمن بها الناس فى افكارهم . فالاعتراف بالمشكلات « ينبع من افتراض أن هناك شيئا أفضل وأكثر اشباعا يمكن أن يتحقق . بدلا من فوضى الجاضر ، فضلا عن أنه مرغوب فيه ، وأن هناك اختيارا لمسارات جديدة للسلوك ، ايجابية أو سلبية ، ممكنة ومرغوبة » (٤٧) واستنادا الى قوة هذه النتيجة بدأ بيرد يحدد جوهر الأزمة فى « الصراع الأساسى بين المثالى وبين الواقعى ، بين الرؤى السامية للانسان وبين سلوكه » (٤٨)

جوهر الأزمة هو الاستياء من فوضى الأمور الراهنة . ولو لم يكن هناك استياء لما كانت الأزمة . وينبع الاستياء الآن من الايمان بأن الوضع انراهن للأمور ليس طيبا تماما ، ولا يتفق مع ما يقتضيه مثل أعلى فى الذهن . . . فالمثل الأعلى مهما كان مبهما هو أساس المشكلة وإذا انتفى المثل الأعلى انتفى الاستياء الفكرى ، وإذا انتفى الاستياء الفكرى فلا أزمة فى الاقتصاد أو الفكر (٤٩)

يفيد هذا الوصف للأزمة ضمنا أن مظاهرها ليست سوى قمة الجبل

الثلجى ، وأن أى حدث تاريخى صريح يدركه الناس كمشكلة ، إنما يمثل انصلا فكريا أكبر وخفيا . وتشتمل الازمة على كل من الظواهر المعروفة للحياة العامة ، والتصورات الذهنية التى عرف الانسان من خلالها تلك الظواهر . وكلماتأمل بيرد لطبيعة هذه الازمة «الشاملة للفكر والاقتصاد» زادت شكوكه فى المنهج العلمى . لقد ظل بيرد وآخرون أعواما يرفضون عن عمد النزعات الشكلية التقليدية دفاعا عن المنهج التجريبي . وأصبح السؤال : هل من الممكن أن تكون النزعة التجريبية ذاتها قد تطورت الى نوع من النزعة الصورية ، وأضحت اجراء يتطلب نظرة أرحب دون وهى ؟ أدرك بيرد بعد تحليله لعناصر الازمة أن هذا هو ما حدث على وجه التحديد لإرتباطه بالاحساس بالانفصال بين الواقع الظاهري والمثل العليا الباطنية .

وبالمثل الاعتراف بواقع أن لا اللاهوت ولا العلم قادر على أن يمنح الرجال والنساء اليقين الذى يضمن لهم أن الممارسة فى شئون الحياة البشرية ممارسة صحيحة وفعالة ودائمة . والملاحظ أنه عندما نبذ العصر الفيكتورى اللاهوت والتزم بالعلم ، بدا أن يقين المعرفة التجريبية يبشر بأن يتون دليلا وهاديا معصوما للحياة والسلوك والممارسة العملية . ولكن اليوم نجد حتى أشد التجريبيين صلابة قد انقسموا شيما فى نظرتهم الى قضايا الاقتصاد والسياسة والثقافة . (٥٠)

وبينما لم يكن هناك بديل للمعلومات التى تم جمعها تجريبيا عن الظروف الراهنة ، إلا أن هذه المعلومات لم تكن سوى مادة خام يجرى قياسها وفق المثل العليا الانسانية . « أن النزعة التجريبية لا تكشف ولا يمكنها أن تكشف المشكلات النابعة من الوقائع » (٥١) .

أن حدود المنهج العلمى لا تفرض أى مشكلة طالما وأن العمليات الاجتماعية تجزى فى هدوء ، وطالما يتدعم المسار السوى للحياة اليومية . أن الاستجابات المألوفة والعادية لدى الافراد ، لا تقتضى مزيدا من التأمل فى معنى وغرض الحياة . فالحاجة الى التفكير يضعفها الروتين . ولكن فى ثلاثينات هذا القرن بدأت تتفجر وشائج المجتمع تحت ضغط التراكم الاجتماعى والفلسفات فى الغرب ، ولم يعد كافيا الركون المريح فى استرخاء الى التجريبية الموضوعية باعتبارها دليلا معصوما من الخطأ يهدى الناس الى حل مشكلات حياتهم . وحقيقة الأمر أن هذا الركون الى العلم الموضوعى ورفضه للأخلاق فى ازدياد ، كان أهم سبب فيما حدث من فوضى واضطراب .

وهكذا يكمن هنا جوهر الازمة فى الفكر . أن المقارنة بين المثالى الذى.

يبدو ممكنا وبين الواقعي الذي يقهرنا ، باتت واضحة آلية في مجال المعرفة المعاصرة ، وتؤكد أكثر فأكثر فهمنا أن العلم الذي انتزع يوما ما اليقين اللاهوتي عاجز عن أن يقدم لنا وصفة أو نظاما مماثلا للسياسة القومية والسلوك . . نظاما مضمون الفعالية على نحو ما هو متوقع في الشئون الانسانية . . خاصة تحقيق التجانس بين المثالي والواقعي على نحو يخفف من حدة التوتر ويحل الازمة . وعلى الرغم من كل ما يقال . . فنحن محرومون من أى تفسير أو دليل واضح بين . . اننا محرومون من اليقين الذي اعتقدنا يوما ما أن العلم سييسره لنا ، ومحرومون من الأمل في أن تكشف لنا طبيعة الأشياء عن اليقين ، وبات لزاما على البشر الآن أن يسلموا بقابليتهم للخطأ ، ويرتضون العالم كمكان للمحاولة والخطأ ، والذي لا مكان فيه الا لأولئك الذين يجسرون على ادعاء المسؤولية الأخلاقية والجمالية ، وأن يمارسوا الحكم الحدسي ، بينما يبحثون عن سلطة ممكنة للمعرفة الواقعية ، ويأملون في التنبؤ بالمستقبل وأن يحددوا بقدر ما شكل الأحداث القادمة . (٥٢)

رأى بيرد الآن أن المنهج التجريبي هو البديل « لليقين اللاهوتي » ، وأن الاعتراف الأساسى بحدود العلم يكمن في قلب أزمة الفكر . وضغطت أحداث الثلاثينات من أجل التحليل والاصلاح ، ولكن النزعة الامبريقية التاريخية عجزت - بسبب حيادها - عن تحديد المشكلات ، وعن بيان السياسة الملائمة للاصلاح . ونشأ الجانب الأكبر من أزمة الفكر ، لأن الملاحظة المجردة التي يقتصر عليها المنهج الامبريقى بحكم طبيعته ، لم تكشف عن أى قواعد للاختيار والسلوك . (٥٣) وبدلا من اسقاط « اليقين اللاهوتي » ليحل محله طراز للفكر يمكن الاستعانة به لتنظيم الخبرة البشرية ، وتحقيق التطلعات الانسانية فإن الانسان الغربى حين اعتنق النزعة الامبريقية ألزم نفسه بموضوعية تاريخية معطلة وعقيمة أخلاقيا وأثبتت الآن أنها فلسفة قاصرة مسببة للكوارث .

يمكن القول في ايجاز سريع أن أزمة الفكر الغربى نبعت من الاعتراف المشوش ، بواقع أن العلم عاجز بنفسه عن أن يوفر اليقين والفهم والاتجاه السوى للسياسة والممارسة اللذين توقعهما الانسان الغربى ، بعد أن أسقط اليقين والسيادة اللاهوتية خلال صراع امتد قرونا عديدة . (٥٤)

ولا تكمن المشكلة في المنهج الامبريقى ذاته ، الذي قدم حصادا وفيرا من الحقائق عن حياة الانسان في التاريخ والمجتمع ، وانما تكمن في الزعم بأن النزعة الامبريقية قادرة على أن تنجح فيما فشل فيه اللاهوت ، أى قدرة على أن تصوغ فلسفة اجتماعية كاملة ترضى وتشبع الروح

الإنساني (٥٥) ونظرا لأن التسليم بالمشكلات لا يكون إلا وليد الوعي « بأن شيئا ما أفضل أو أكثر اشباعا واقناعا من الفوضى الراهنة وأنه ممكن الحدوث ومرغوب فيه » إذن فإن محور أزمة الفكر يحتل مستوى تعجز النزعة الامبريقية عن بلوغه : « الاتجاه المأساوي في الصراع بين المثالي وبين الواقعي ، بين أسمى رؤى للإنسان وبين ممارسته التطبيقية » (٥٦) وكتب بيرد عام ١٩٣١ يقول : « بدأت الأزمة منذ أيام ديكرت عندما شرع الفلاسفة في الانقسام الى فريقين : مثاليون حلقوا الى سماء الترنسندنتالية وماديون غاصوا أخيرا مع الدارونية في وحل البدائية ، وكلاهما سواء في اليقين وفي الخطأ » (٥٧) شق كل منهم سبيله الخاص ، وانتهى الى انكار الصدق على الآخر ، وأصبح العلم محابدا مزدريا للأخلاق ، وأسقطت المثالية الالتزام بالواقع . وانفصلت الكلمة عن الفعل ، وحدث صدع لا يلتئم بين المثالية من ناحية وبين الواقعية أو النزعة الامبريقية من ناحية أخرى .

ويقضى تحليل بيرد بأن حل الأزمة يعنى توحيد الواقعي والمثالي : بيد أن هذا التوحيد يتحقق فقط بعد الاتفاق الواضح حول مكونات المثالي . والنزعة الامبريقية لن تفيد بشيء لتحقيق هذه الغاية ، ولهذا تظهر الحاجة الى « فلسفة توفيق اخلاقية » لتكون أساسا للسياسات التي تحدت صياغتها لمواجهة الأزمة . ولم تعد المسألة الملحة كما قال بيرد فيما بعد ، هي كيف نجمع ونحقق المعطيات بل « ما هو مجموع القيم التي نتمتع بأعلى قدر من الصواب ، وأكبر قدر من الضغط ، والتي يمكن أن تهتدى بها العقول عند صياغة السياسات التي تستهدف بها التغلب على الأزمة ، ولكي تحظى بالثقة في الوعي القومي والروح القومية ؟ ما هو المبدأ الموحد والعقيدة اللذان يمكنهما أن يوفرنا لنا التفاؤل والدينامية الأخلاقية اللازمين لانجاز هذه السياسات ؟ (٥٨)

ولكن لا سبيل الى الإبقاء على عقدة الأزمة فترة أطول ، والا كانت النتيجة وبالا على الحضارة ، فكل شيء على حافة المخاطرة ، ولم يبق شيء مقدس بما في ذلك وجهات النظر القديمة . والحقيقة أن دعوة بيرد لوضع « مبدأ وعقيدة موحدتين » ليساعدا على حل الأزمة تكشف لنا الى أي مدى بعد هو عن مبعثه الأول ، وقتما كان يبحث عن « حقائق وحقائق ، ومزيد من الحقائق ، لمعرفة مسار التاريخ وتحديد صورته . ويتطلب حل الأزمة أن يكون المنهج الامبريقى ، الذي ظل مرتفعا فوق ما هو شخصى وما هو ذاتى ، تابعا « لفرض أخلاقى وجمالى » تكون له الغلبة والسيادة ، وهو تحول لا يقل في معناه عن ثورة فكرية . وقد صرح بيرد عام ١٩٣١ . « بأن ثورة في الفكر وشبكة الوقوع ، ثورة تضارب أهميتها ودلالاتها » عصر النهضة « حيث يخضع العلم لهدف أخلاقى وجمالى » (٥٩) ونظرا لأن العلم

وحده عاجز عن أن يصل بنا الى مخرج من الازمة الخائقة ، يتعين علينا أن نعيد رسم خطواتنا ونتأمل من جديد المبادئ الأولى . . . اذ يجب أن يبدأ البحث من هنا ، وينقلب النهج العلمى بأسلوبه القديم . ان العقدة يتم حلها وحسمها بعمل من أعمال الازادة . . ان الوضع السابق على مهاجمة مشكلة الازمة سوف يحدد : ما هو التنظيم المثالى للحياة الاقتصادية والاجتماعية الذى نريده . . . وبقدر ما تبدو هذه العبارة بسيطة بقدر ما تمثل ثورة فى الاجراءات الوضعية التى استترقت العقول المعاصرة حتى أوردتها الهزيمة . (٦٠)

ان اعلان بيرد عن الازمة وما يستلزمه حلها من « ثورة » فى الفكر جاء متاخرا . ذلك لأن بيرد اضطر الى الاعتراف أخيرا بالمشكلة التى سبق أن حددها جيمس فى كتابه « أزمة الفلسفة الراهنة » قبله بخمسة وعشرين عاما ، والتى افاض فى شرحها ديوى وآخرون من أعداء النزعة الشكلية منذ أعوام . (٦١) فآزمة الفكر والاقتصاد ليست شيئا آخر غير « أزمة الليبرالية » التى حدثنا عنها ديوى . وادرج بيرد نزعته الادائية ضمن عقيدته الراسخة فى النزعة الامبريقية ، ثم جاء اعترافه بقصور النزعة الامبريقية كفلسفة اجتماعية وتاريخية كأنه كشف جديد . ودفعته الازمة الى التحول كاملا الى النزعة الادائية التاريخية ، والى أن يحاول عن وعى ، وهذا هو الأهم ، عرض الاسباب المنطقية دعما لهذا الرأى . واضطر بيرد نتيجة اعترافه بقصور النزعة الامبريقية الى أن يوجه اهتمامه الى الاطار الأخلاقى ، الذى يمكن الافادة فيه من المنهج التجريبى لحل الازمة . وعندما فعل هذا ، مثلما فعل جيمس وديوى من قبله ، كانت النتيجة صورة صريحة من البرجماتية .

وهكذا أدرك كل من جيمس وديوى وبيرد أن الفصل بين المثالية وبين الامبريقية هو جوهر المشكلات الفكرية المشتركة بينهم ، ووافق كل منهم على أن مشكلة إعادة التوحيد - بكل ما تتضمنه بالنسبة للفكر والثقافة والتاريخ - هى مشكلة حاسمة ، بحيث يمكن مقارنتها بعصر النهضة أو عصر الإصلاح الدينى . بيد أن كلا منهم رأى المشكلة من زاوية خاصة وحددها وفق لفته هو . فبينما رأى جيمس أن الصدق مشكلة ذاتية فى الأساس ويقتضى تعريفا جديدا لمعنى الخبرة ، رأى ديوى أن المشكلة فى جوهرها تخلف اجتماعى وفكرى ، وأن السبيل الى معالجتها هو تطبيق المذهب التجريبى على الخبرة الاجتماعية ، وأخيرا رأى بيرد أن المشكلة لها أبعاد مختلفة : فهى فى نظره أزمة فى التاريخ وأزمة فى الفكر عن التاريخ . ورأى أن السبيل الوحيد لتحقيق التوافق بين الواقع وبين الفكرة ، بين الحدث وبين الأخلاق ، هى أن يصل المؤرخون الى فهم جديد لما هم بصدده ، وهو ما يتطلب طرحا جذريا جديدا لمهمة المؤرخ .

انتهى بيرد الى ان أزمة الفكر هي في الأساس أزمة في الفكر عن التاريخ . وسيطر هذا الاعتقاد على تفكيره في الثلاثينات ، وأصبح يؤره فخره اثر قراءته لكتاب هوسى Die Krisen de Historismus. وعنوانه « أزمة التاريخ » . يكشف كتاب هوسى عن مدى التغيرات التى طرأت على فكر بيرد بشأن التاريخ خلال العقد السابق ، وكيف كانت هذه التغيرات جزءا من ردة عالمية للخلاص من عبودية النزعة الامبريقية . وحدد هذا الكتاب الاطار الذى قرأ من خلاله بيرد مؤلفات كل من كروسى Croce وريزار Kiezler وفاينجر Vaininger ومينيسك Meinecko ومانهام Mannheim . وأصبح هذا الاطار جانبا حاسما فى استجابة بيرد الى الازمة .

أوقع التحليل بيرد فى معضلة شائكة . كانت الازمة على احد المستويات صدعا بين الواقعى وبين المثالى ، وكانت على مستوى آخر حدثا فى التاريخ ، ويجب تفسيرها على هذا النحو فى طبيعة الأشياء . وعبر بيرد عن هذا بقوله : « ان الجهود التى تعالجها فى ضوء الحقائق التى نبعت منها تشتمل على معرفة وتفسير هذا التاريخ (٦٢) » . ولقد كشفت الازمة عن النقص الأخلاقى فى النزعة الامبريقية التاريخية ، ولا سبيل الى حسم هذه الازمة ما لم يتسن لنا تفسير لأبعادها الأخلاقية والتاريخية . وعلى الرغم من نفور بيرد زمنا طويلا من المبالغات الفلسفية ، الا أنه اضطر الى الاعتراف بأن الاتفاق حول مفهوم ما لمعنى الخير هو السبيل الوحيد للتجديد الاجتماعى والفكر اللازمين . ان المخرج من الازمة يكمن فى اكتشاف وتأكيد مركز أخلاقى يتجاوز حدود النزعة الامبريقية الجامدة ، ويتجنب التكلف والانفصال عن حقيقة المذاهب الأخلاقية الصورية القبلية . (٦٣)

ولكن لم تكد تتضح هذه المعضلة حتى ظهرت معضلة أخرى شائكة مثلها . وطبيعى أن يقع عبء تفسير الازمة على كاهل المؤرخين . ولكن اذا كانت الازمة ترجع أساسا الى فشل الفكر عن التاريخ ، وبخاصة فشل النزعة الامبريقية التاريخية ، اذن فما هو النهج الذى يمكن للمؤرخين أن يلتزموا به ، ولم يلطخه ذات الفشل تسبب فى الازمة اول الامر ؟ ذهب المؤرخون العلميون اول الامر الى أن علاقات العلة والمعلول التاريخية يمكن مطابقتها وتعميمها تجريبيا . ولكن ما ان أصبح بيرد واعيا بأنه يدعم علاقة « العلة والمعلول فى التاريخ » ، حتى تبين له أن هذا النهج يحتاج الى أكثر من معطيات مجردة . ذلك أن الحديث فى ضوء العلة والمعلول يستلزم ان يفصل الباحث بين فيض الزمان وبين « النسيج المفكك » . فالعلة والمعلول كما أوضحت وليام جيمس لا يقفزان تلقائيا خارج « عماء هذا الكون الشاسع » لصاحب الطنان « الذى يطالبنا بأن نعرفه (٦٤)

ان التاريخ .. لا يكشف لنا عن أقسام معروفة - بدايات ونهايات -
مكل شئون البشرية فى سياقها الاجمالى تندرج فى شبكة محكمة لا ترى
العين فيها اجزاء أو فجوات متباعدة . والنزول من الرمزى والتقاط «أحداث»
و «علل» من هذا الجماع الكلى ، هو عمل من أعمال الارادة وفاء لفرض
ينبثق فى تصورات الانسان عن القيم والمصالح . (٦٥)

واذا كانت العلة والمعلول يرجعان الى عقل و ارادة الباحث الذى هو
ذاته ضحية للأزمة ومساهم فيها يصبح السؤال : اذن ما هو الذى يمكن أن
نعرفه عنها ، ويكون موضع ثقة نعتد به ، ويجعل حلها امرا ممكنا ؟ معنى
هذا ان حسم كل من المعضلتين يلزم ان ينتظر ، لانه رهن باعادة تدبر
طبيعة التاريخ وعلاقة المؤرخ به .

د :

اثارت أزمة الفكر والاقتصاد حماس بيرد ، وزاد استياؤه من النزعة
الامبريقية التاريخية بعد ١٩٣٠ ، والذى يرجع أساسا الى فائدتها المحدودة
فهم الواقع الاجتماعى . وتمثلت المشكلة الاولى فى عجز النهج الامبريقى
المحدود عند تناول الظروف الاجتماعية ، عن تقديم تفسير واضح وملائم
للنمو والحركة ، فالنزعة الامبريقية عاجزة عن كشف العلاقات العلية بين
الأحداث وبين تطورها فى الزمان . والمجتمع الذى ندرسه فى احدى
السنين ، قد يختلف جذريا عن المجتمع الذى ندرسه فى سنة أخرى ، ولكن
عقل الباحث ، وليس منهج التحقق عنده ، عليه ان يكشف أسباب التغير ،
وهنا اقترب بيرد كثيرا بملاحظته هذه بنقد جيمس لدافيد هيوم
والتجريبيين البريطانيين .

ولكن هناك عنصرا آخر تضمنه نقد بيرد ، ولم يضيف شيئا الى رفض
جيمس للنزعة الحتمية وإيمانه فى « ارادة الاعتقاد » . قال بيرد : ان
العلوم الطبيعية اكتسبت دلالتها وأهميتها أساسا من نجاحها فى بيان
انتظام وقانونية الظواهر التى تدخل فى نطاق دراستها . وتفوقت فى هذا
المجال بميزة على العلوم الطبيعية ، فالعلوم الطبيعية يمكنها اعادة تجاربها ،
بحيث تعطى نظرياتها العلية قدرا أكبر من الاحتمالية ، علاوة على هذا فان
العلوم الطبيعية تدرس مواد جامدة أو كائنات وقوى دنييا ، بينما تتناول
العلوم الاجتماعية ، بحسبكم اهتمامها بقياس السلوك البشرى « الأخلاق »
والأهداف والتطلعات والارادات والجماليات « وكلها أمور من المستحيل
اخضاعها للقياس الدقيق أو وضع قوانين للتنبؤ بمستقبلها . (٦٦) والعلوم
الطبيعية علوم حتمية بقدر مالها من صواب ، وان لم يكن هناك أى اطار
حتمى يتسق اتساقا كاملا ، أو اتساقا كسريا ، مع ابداعية الارادة البشرية

التي تستعصى على الكبت . والملاحظ أن قياس العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية قياس قاصر ، ويتأكد هذا القصور بصورة قاضحة عند تطبيق النياس على دراسة التاريخ . لقد مضى الزمان الذي كان بالإمكان أن نتوقع فيه أن تقدم لنا النزعة الامبريقية معرفة واسعة غير محدودة .

ولكن اذا انكرنا المعرفة غير المحدودة كهدف ، اذن فالازمة لا تزال بحاجة الى تفسير ، والمنهج التاريخي هو الطريق الممكن الوحيد لتحقيق ذلك . واذا شاء المرء « تفسير » الحاضر او « النفاذ » الى المستقبل فان اداته الوحيدة الميسورة هي « معرفة الماضي حتى آخر لحظة منه » (٦٧) وعندما حاول بيرد أن يتناول الازمة دون السقوط في وهدة النهج الامبريقى المجرد من ناحية ، او الكد من أجل المعرفة غير المحدودة والشاملة من ناحية أخرى ، فقد مايز بوضوح بين ما أسماه « التاريخ كواقع فعلى » وبين « التاريخ كفكر » . وعرف التاريخ كواقع فعلى بأنه « كل ما وقع ويقع في هذا الكون منذ بدء الزمان » (٦٨) ويتضمن هذا الشمول الكلى « كل . . جوانب شئون الحياة الانسانية . . على مدى الزمان . . انه الكل المطلق لكل الشخصيات والوقائع فى الماضى والحاضر والمستقبل حتى آخر الزمان » (٦٩) انه المطلق الوحيد والحدث الوحيد غير المشروط فى حياة البشر ، ونسيج الزمن المفكك الذى يواجه ويحتوى المؤرخ وهو يعمل . ان التاريخ كواقع فعلى يشتمل على كل الخلق : الطبيعة وعملياتها ودينامياتها ، والانسان بكل فكره وعمله وسلوكه ، وقد ارتبط كل هذا ببعضه ارتباطا عضويا فى دراما متطورة مهولة ، لم تدع شخصا أو حدثا مهما كان تافها أو دقيقا واقفا وحده . وهذا الشمول الكلى المهول الذى وجد المؤرخ نفسه فيه عندما بحث عن تفسير لاي جزء خاص من الكل .

وحيثما يحاول العقل البشرى جاهدا أن يدفع بأى بحث فى اى موضوع أو فكرة أو جانب من جوانب الحياة البشرية إلى الحدود المعروفة، فانه يندفع خارجا الى ما لا نهاية فى علاقات الموقف الكلى فى الزمن الممتد . . . وكل القضايا الفردية التى تجرى مناقشتها تحت عنوان « شئون الحياة البشرية » تشتمل عند اكتشافها « كاملا » على مجالات واسعة من التاريخ ، وتحملنا الى حدود كيانها الكلى الشامل . (٧٠)

ويكمن داخل النسيج المفكك للتاريخ كواقع فعلى . . التاريخ كفكر ، وهو ما يعنيه الناس عندما يستخدمون كلمة « تاريخ » فى الاستعمال اليومي . والتاريخ كفكر هو ببساطة الفكر عن التاريخ كواقع فعلى . ولكن مثل هذا الفكر كان دائما فكرا انتقائيا وجزئيا وتقريبيا ، ولا يمكن أن يطابق على اى نحو ذلك التعقد اللانهائى للنسيج المفكك . ان التاريخ كفكر هو

أقصى حدوده لضمان أعلى قدر من الوضوح والموضوعية . وبينما انتقد بيرد المؤرخين أصحاب الأسلوب البالي القديم لايمانهم الساذج « بالحلم الجميل » فقد اعترف على الرغم من هذا بأن هدفهم من الكمال والاخلاص في التسجيل هو عين هدفه ، فقد قال : « يجب أن يستمر الجهد المبذول من أجل فهم التاريخ في مجموعه ، حتى على الرغم من ضرورة التخلص من حلم تحقيق ذلك على الأرض » (٧٦)

الصفة الثانية وتتعلق بالأساليب الخاصة التي يختارها المؤرخون عند تفسير الأحداث وتتابعاتها، وهذه هي الصفة التي أجازت لبيرد الدخول في معميات الأزمة . ان الأحداث وتنظيماتها ، مثل العلة والمعلول ، لا تنبع من الضرورة الباطنية للمعطيات ، حيثما تأمل المؤرخ سجل التاريخ كواقع فعلى ، ولكن المؤرخ حين يحاول فهم الماضي يدخل في نوع من العلاقة الديالكتيكية مع معطياته ، اذ يحدث صراحة أو ضمنا ان يضع المؤرخ الروابط الضرورية والتناسق ، ويحول المعطيات الخام الى مادة القصة، وهنا تكون نظرة المؤرخ الى طبيعة الواقع دائما نظرة اجرائية ، وتتهىء فلسفته للتاريخ ، مهما كانت غامضة ، الوحدة للحقائق التي رتبها ، وقد تضطره اكتشافات تالية الى تعديل موقفه ذلك لان التاريخ المكتوب هو دائما تاريخ مؤقت وقابل للتعديل في ضوء اكتشافات المستقبل . ولكن المؤرخ حين يكتب التاريخ فانه يفرض فلسفته على المواد المتاحة بين يديه ، وتكون النتيجة أساسا محاولة للتنبؤ بالماضي .

لو كان بيرد توقف عند هذا الحد لما كانت نظرية النسبية عنده شيئا جديدا . ولكن بيرد ذهب الى أبعد من هذا ليجادل بالحجة ، مؤكدا ان اختيار وتنظيم معطيات التاريخ عمل تقييمي وأخلاقي يتم بنفس القدر، سواء في الفلسفة أو علم الاخلاق أو العلم أو العلوم الاجتماعية . ان التاريخ كفكر - أو التاريخ المكتوب - هو بحكم طبيعته « تصور لما كان يقع في العالم ، أي فلسفة الأحداث » (٧٧) وليس بالامكان وصف الواقع بدون « مضامين فلسفية » ، ولهذا فان المؤرخ في واقع الامر « فيلسوف يعمل مع الزمن » (٧٨) . وكل ما يقدمه المؤرخ من اختيارات انما تنبع من قناعاته الاخلاقية عن حركة التاريخ . كما ان تفسيره بالتالي (التاريخ كفكر) يدخل عالم النشاط البشري (التاريخ كواقع) ليسر وضع أساس لفهم الآخرين للتاريخ ، وأساس الفروض التي يبنون عليها سلوكهم الراهن . وجدير بالذكر أن تنبؤ المؤرخ بالماضي له اثر ، قد يقل وقد يتعظم ، وكل هذا رهين بمدى ونطاق كتابته ، وكيف يتأكد صدق نبوءته في المستقبل ، وعلى أي شيء . ويبدى هنا بيرد ملاحظة مستعارة من كروسي فيقول : « التاريخ فلسفة ... وهو مفتوح من الجانبين » (٧٩)

يتضح بهذا أن العلاقة التي أقامها بيرد بين المؤرخ وبين التاريخ هي في جوهرها علاقة أخلاقية ودينامية في بنائها . فالمؤرخ إذا استخدمنا عبارة ديوى ، « يتفاعل » مع بيئته التاريخية بنفس الطريقة تماما التي يتفاعل بها المرء مع المجتمع . ويدرس المؤرخ سجلات الواقع الفعلي للماضي ، وتقدم هذه الدراسة له في عمله كلا من فروضه الأولية عن الواقع ، وأهدافه الراهنة من البحث ، وتتفاعل هذه مع معطيات التاريخ كواقع فعلي ، ليكونوا معا التاريخ كفكر . ويبنى قراءه سلوكهم واختياراتهم على أساس هذا البناء ، وبهذه الطريقة يصبح للتاريخ دوره في تشكيل وتحديد الواقع انراهن . . والشئ المتوقع أن تستمر العملية مستقبلا مع مؤرخين آخرين ينوسطون بين تصوراتهم عن الماضي وبين حاجات العصر الذي يعيشون فيه . وبخلق التاريخ على هذا النحو علاقة متبادلة مع التاريخ كواقع ، ومع المؤرخ الذي يعمل بطاقة رجل الدولة المسئول ، أو كما قال بيرد نفسه : « لا ريب في أن المؤرخ وزير بغيز وزارة ، ولكنه يحمل عبء الاحساس بالمسؤولية » (٨٠)

ويعكس موقف بيرد هذا ملاحظة سبق أن أبداه كروسي في رسالة له في يونيو ١٩٣٣ ، والتي ذيل بها خطابه الرئاسي الى الجمعية الأمريكية التاريخية في ديسمبر من العام نفسه . يقول كروسي :

ترتبط طبيعة التفسير التاريخي ارتباطا وثيقا بطبيعة الحياة الأخلاقية ، بل انها متطابقة معها بمعنى من المعاني . فما يبدو ناقصا أو مشوها في أحدهما هو كذلك في الآخر ، واستعادة صحة وتقدم أحدهما يؤدي في نفس الوقت الى استعادة صحة وتقدم الآخر . (٨١)

واذا كانت الأزمة كما يعتقد بيرد الآن مردها الى حد كبير الى « سوء صحة » المؤرخين ، فإن حلها رهن جزئيا على الأقل بالشفاء منها . وهذا الشفاء بدوره رهن ببناء أساس أكثر واقعية لأعمالهم الأخلاقية الجمعية في كتابة التاريخ .

كان ايمان المؤرخين بالعلم خلال الماضي القريب - كدليل معصوم من الخطأ ، يهديهم الى التاريخ - قد رد الانسان الى رمز في تتابع على يقضى حتما الى مستقبل محدد مقدما . وبالفوا في تقييمهم للمنهج التجريبي ، وحالت هذه المبالغة دون رؤيتهم كيف يتضمن التاريخ كواقع التطور التقدمي « للأفكار والمصالح التي تتطور كلها معا ، وتؤثر في بعضها البعض ، وأصبحوا يرون الأفكار حينما تسبق المصالح ، ويرون المصالح حينما آخر تسبق الأفكار » (٨٢) وتولد عن التأكيد الشائه على المنهج التجريبي اجماع في

الرأى بالنسبة للتاريخ كفكر . مما ساعد على ظهور الازمة فى الفكر وفى
 لاقتضائنا لا نقدر انكاره على الانسان وعلى افكاره الدور الخلاق فى التاريخ ،
 ولكن ما ان ننكره فكل المفهوم العلى للتاريخ . حتى يمكن ان نعترف بإبداعية
 الأفكار والآراء ، وبذلك دورهم فى التاريخ كواقع فعلى . واذا رفضنا
 فكرة التعاليم الجامدة للعدل التى يمكن كشفها بوسائل تجريبية ، فاننا نجد
 مجالاً فى العالم للأرادة والتخطيط والشجاعة والعمل ، بالنسبة للمفكر
 الذى هو بخصار انسان فاعل . وليس معنى هذا ان « (المؤرخ) متحرر من
 كل الظروف والملابسات ، وأنه قادر على أن يصنع التاريخ من نسج خياله ،
 وإنما معناه أن فهم الواقع المحيط الذى يكشفه التاريخ المكتوب كفسر
 بالوصف ، وعن طريق استيقا روح العصر المقبل ، يمكن للمؤرخ أن يشق
 مسائل جديدة غير الحاضر ، وأن يتعاون مع الآخرين لانجاز الهدف » . (٨٣)
 وعلى الرغم من استحالة الوصول الى معرفة مطلقة عن الماضى ، الا ان
 هذا لا يلزم عنه أن يقف المؤرخ صامتا . فالتاريخ كفكر يستلزم قدرا من
 التقييم للحركة التاريخية قبل كتابة التاريخ كواقع . واذا كان المؤرخ مقيدا
 بالاهتمامات الراهنة وبخبراته وميوله الخاصة الا أنه قادر على ادراك
 معارف متناثرة عن بعض جوانب الماضى ، وأن يتحقق منها تجريبيا ، ثم
 يصل الى تقييم مؤسس على معلوماته عن علاقاتهم فى الزمان . وعلى الرغم
 من أن العقل المتناهى للانسان عاجز عن تمييز الطبيعة الدقيقة المحددة
 لعلاقة الأحداث ببعضها البعض ، ان ان المؤرخ يمكنه على الرغم من ذلك
 أن يؤكد « أن بالامكان ان نعرف شيئا ما عن حركة التاريخ » وهو قول
 ذهبي كذا لـ « قرار ذاتى وليس اكتشافا موضوعيا خالصا » (٨٤) وهناك
 منهج آخر « قرار ذاتى وليس اكتشافا موضوعيا خالصا » (٨٤) وهناك
 بين طرفي النقيض : المعرفة المطلقة للتاريخ كواقع والانكار المطلق لامكانية
 معرفة العلاقات بين أحداث الماضى « النسبية غير المحدودة » - تقع بينهما
 أرض وسط تسمح لارادة المؤرخ بأن يخاطر بمثل ذلك التاكيد . اذ بدون
 هذا التاكيد يصبح من المستحيل على المؤرخ أن يكون لديه مثل هذا
 « الإيمان » او المعرفة النافعة عن الماضى .

وليس هذا الايمان التزاما حدسيا اعمى من جانب المؤرخ ، بل له
 سنده من المعلومات والنظر النقدي ، والذى يتأتى بعد دراسة شاملة
 للبعثيات ذات البصلة بالموضوع ، أى كما قال جيمس : بعد أن يفكر المرء
 « طويلا وبعناية » فى التاريخ . (٨٥) ولا ريب فى أن فعل الايمان يتم قبل
 معرفة كل الوقائع التى يمكن الكشف عنها يوما ما ، ولكن احتياجات العصر
 تقتضيه الآن ، اذ أن تفسير الماضى وفهم الحاضر لا يمكن أن ينتظرا رهس
 مستقبل لا نهائى . ويصبح فعل الايمان ضروريا ، اذا كان على المرء أن
 يكتشف - ولو على نحو نسبي - معنى ووحدة فى الحركة التاريخية ،

ولنى يكون هذا المعنى ممكنا ، يجب أن يكشف التاريخ كواقع عن عناصر
نبرحدة ، دون أن يتحول الى تاريخ حتمى مطلق ، كما يكشف عن عناصر
للمصادفة دون أن يتحول الى عماء : أى أن يكون بالامكان ثقب النسيج
المفكك للماضى والحاضر والمستقبل فى موقع ما دون أن يتمزق عند ثقبه
ويتحول الى « أجزاء منعزلة متباعدة » عصية على المعرفة . (٨٦)

كان بيرد يعتقد أذن ، بأن على المؤرخين ألا يأسوا من امكانية اكتشاف
تناسق ومعنى فى حركة التاريخ ، بسبب عدم امكانية اثبات أن هناك
قانونا مفارقا للتاريخ ، ولا سبيل الى معرفته . وإذا كان التاريخ سيظل
دائما بمعنى من المعانى مراوغا ونسبيا ، إلا أن المؤرخين يمكنهم - على
الرغم من هذا - أن يتتبعوا بدقة كبيرة الأفكار والمصالح فى الماضى ، دون
ادعاء تفسير العالم أو التنبؤ بالمستقبل . وحين يواجه المؤرخ تعقيدات
التاريخ كواقع ، فانه يكون بصدد سلسلة من الاختيارات ، وهى اختيارات
محدودة . ولقد كانت هذه نقطة حاسمة فى تفكير بيرد . ويتحقق ايمان
المؤرخ - تأكيد التاريخى لارادة الاعتقاد - دائما فى ضوء اطار ما يتخذه
مرجعا له ، ويضع فى الاعتبار الامكانيات المتباينة للتاريخ كواقع ، دون
محاولة رده الى نسق مطلق للقانون . وهناك فى الواقع ثلاثة اطر مرجعية
يمكن للمؤرخ أن يتخذ خلالها فعل الايمان ، ويرى بيرد انها تفيد كحدود
أبعد للنزعة النسبية :

هناك ثلاثة تصورات عامة فقط هى الممكنة عن كل التاريخ كواقع
فعلى . التاريخ عماء وكل محاولة لتفسيره وهم خالص . التاريخ يتحرك
حركة دائرية . التاريخ يتحرك فى خط مستقيم أو حلزونى وفى اتجاه ما .
وفد يحاول المؤرخ الهرب من هذه القضايا بأن يلوذ بالصمت أو الاعتراف
بتجنب القضايا أو مواجهتها فى جراحة ، مدركا الخسائر الفكرية والأخلاقية
الكامنة فى أى قرار ، فى اتخاذه قرار الايمان . (٨٧)

والغريب أن بيرد قصد ما كيا فيللى لدعم اعتقاده هذا . يوجد فى
التاريخ ، كما يقول مؤلف كتاب « الأمير » عناصر « الفضيلة » و « الحظ »
و « الضرورة » أى عناصر « المرفوب » و « الممكن » و « الضرورى » (٨٨) .
والضرورة هى مركب من الظروف التى تحكم الحياة ، وتحدث بغض النظر
عما رغب فيه الأفراد : الموت والجنس واللغة والجغرافيا وأحداث الطبيعة .
والحظ ما يقع مصادفة فى شئون حياة البشر : المصادفة ، أو مظهر
الاختيار « واحة الحرية » أو الحظ . فى عالم الضرورة الواسع . والفضيلة
قوة الأخلاق الانسانية وأشار « العمل فى ترابط وسط الضرورة وصنع
الحياة والتاريخ » (٨٩)

استبعت صياغه ما كفافيللي متطلبات فعل الايمان عند بيرد بوضع تصور للتاريخ كواقع يمكن للاختيار البشرى، وبالتالي الاعتبارات الاخلاقية، أن يلعبوا دورا اخلاقيا فيه . وعلى الرغم من صعوبة رسم حدود فاصلة واضحة بين الفضيلة والحظ والضرورة ، الا أن بالامكان تحديد العناصر الثلاثة بأنها أجزاء من أحداث الماضي . ولكن مذاهب الفكر التى اكدت عنصرا واحدا واستثنت الآخرين ، احدثت قدرا كبيرا من الخلط والتشوش لدى المؤرخين . ولعل أول خطأ وقع فيه الفكر التاريخى المعاصر هو مبالغته فى تأكيد الضرورة العلمية ، وما قابل ذلك من تأكيد الفضيلة ، أى الدور الذى يمكن أن تؤديه فى التاريخ الرغبات والاختيارات الانسانية . واستخدم بيرد « التاريخ كفلسفة » بهدف اعادة التوازن لصالح الاختيار الانسانى بأن حاول وضع اطار مرجعى تحقق منه تاريخيا يمكن أن يرجع اليه المؤرخون والقراء لعلاج أزمة الفكر والاقتصاد . وهنا أصححت نزعة بيرد النسبية نزعة برجماتية ايجابية صريحة .

اذن فان المؤرخ وليس العالم أو الفيلسوف هو من يقصده المجتمع ، يسأله الهداية والفهم فى تفسير الازمة والخلاص منها . وهنا يتعين على المؤرخ أن يكتشف اطارا مرجعيا يمكن أن يفسر لنا بدقة تطور الازمة ويساعدنا على وصف الدواء لعلاجها . ونجاح هذا التفسير - والدواء - رهن « بدرجة واقعيته وملاءمته المستمرة للحياة ولل فكر وسط التغيرات القاسية فى حياة الانسان على مدى الزمان - والتى هى موضوع البحث التاريخى (٩٠) ويستعين المؤرخ بالتاريخ الذى تحدد معناه على انه تطور دينامى للأفكار والمصالح وسط دوامة الضرورة والحظ والفضيلة لاكتشاف محور أخلاقى يهىء اطارا مرجعيا واقعيا لتفسير الازمة وحلها .

ويمكن القول : أن مهمة المؤرخ عسيرة أضاعا مضاعفة ، ذلك لأن الازمة - حسب تعريفها - شاهد على قصور الأطر المرجعية التى تقوم عليها المذاهب التاريخية والفلسفية الراهنة . ورأى بيرد أن الأسس الفلسفية التقليدية للمجتمع الغربى قد اهتزت ، ولا جدوى من محاولة اصلاحها . وقال « لقد اهتزت دعائم كل مذاهب الفلسفة الاجتماعية المطروحة علينا وتمزقت نظرية وتطبيقا .. وأن محاولة اصلاح أى من مذاهب الفكر الاجتماعى المتصارعة واعادتها الى سابق قوتها ومكانتها ، أمر يتجاوز كل قدراتنا » (٩١) لقد أخفق اللاهوت كما أخفق العلم الامبريقى كمحورين للفهم الاجتماعى ، وفشلهما هو المسئول عن « حضارتنا المشوشة » (٩٢) ولا خلاص من الازمة الا عن طريق فلسفة جديدة جذريا ، تطرح لنا محورا جديدا وأخلاقيا واقعيا من الناحية الاجتماعية .

لذلك فان المهمة التي تواجهنا ليست صياغة عبارات جديدة نصف بها عمليات قديمة ، بل توضيح تصورنا عن المجتمع الأمريكى ، واهدافنا عند اختيار وجمع وتنظيم المعرفة والفكر ، اللذين لهما علاقة بالتوترات والصراعات والمشكلات القائمة فى المجتمع الأمريكى . ويتضمن هذا البحث عن عواطف وعقول - بناء لمثل أعلى فعال ومثمر ، نهتدى به من أجل المجتمع الأمريكى ، على نحو ما يمكن أن نصوغه بالمعرفة والفكر والابداع والجهد .

وعندما نفعل هذا نستطيع أن نتجه الى صوص المعرفة والفكر التى تحمل اسم الدراسات الاجتماعية ، لنجد فيها ثروة من المواد التى تخدم أغراضنا . وهنا نستطيع أن نفيد افادة فعالة بالمناهج والخطط المتباينة التى طورها دارسو التربية . . أى نفيد منها لأغراضنا الواضحة (٩٣) .

ولكن الشيء المثير أن وصف بيرد للآزمة هو عرص لسيرته الذاتية ، فإتهامه الباحثين بارتكاب جرائم منكرة تحت اسم العلم غير المنحاز ، ليس أكثر من اعتراف بذنبه هو . وعلى الرغم من أن بيرد يكاد لم يوفق فى قمع الحمية الأخلاقية الكامنة وراء بحوثه وكتابات ، إلا أنه كان غير محدد فى مطلبه بأن تلتزم الدراسة الحقبة بحياد العلوم الطبيعية . ولكن الآزمة كانت تساهدا على عقم مثل هذه الحجج والادعاءات ، كما أن حلها يتطلب - قبل أى شىء آخر - أن يسلم الباحثون صراحة بالرايات الأخلاقية التى يعملون فى ظلها ويدافعون عنها . وأصبح هذا المطلب الجديد المناسبة التى كشف فيها بيرد عن عقيدته الأخلاقية التى كان يلتزم بها منذ البداية ، كما حاول تبرير هذه العقيدة فى مجالى التاريخ والضرورة الاجتماعية .

هـ :

انتهى التفكير الطويل الجاد فى الآزمة الى أن ارتد بيرد الى ملاحظته . هو الأساسية : تمثل الآزمة الانفصال التاريخى بين الواقعى وبين المثالى . وتكشف قبل كل شىء عن الحاجة الى تحديد مركز أخلاقى معيارى فى التاريخ ، يمكنه أن يجمع الجهود المبعثرة لإعادة تشكيل الواقع الاجتماعى . وقال عام ١٩٣٤ « : أن مهمة اكتشاف هذا المركز . . مهمة مطلقة لكل من يعنيه وجود المجتمع وتطوره التقدمى » (٩٤) ، لقد أصبح لزاما أن نضع أيدينا على « مركز قيمى » يستوجب احترام الناس جميعا ، وعلينا أن

يستخرجه من بين مستنقيم المذاهب والايديولوجيات المتصارعة ، التى كان فشلها الجماعى سببا فى الازمة . واذا تحقق هذا بنجاح ، فسوف تختفى المعضلتان اللتان تواجهان المؤرخ ، ذلك لان المركز القيمى سوف يفيد كطار مرجعى واقعى لتفسير الازمة ، كما يفيد كأخلاق ثبتت صحتها تاريخيا ، والتى يمكن فى ضوءها صوغ السياسة اللازمة لحل الازمة .

وقاد البحث بيرد الى نتيجة تقول : ان كل فلسفات وديانات العالم تتركز على مجموعة من التأكيدات البسيطة الاساسية التى تفضى الى هدف « ارضى » مشترك : حياة طيبة .

أخيرا - وبعد كل شيء - فان مذاهب الاخلاق الكبرى ، التى تتميز عن التعقيدات والتفسيرات الاسكولائية المجردة ، هى تأكيدات لقيم وتصور حياة طيبة تكمن فى جوهرها ، وهى الحياة الطيبة على الارض ، والتى نصل اليها وتحقق بقدر ما من الكمال عن طريق الممارسة : (٩٥) ان تصورات الحياة الطيبة هى أساس تعاليم المسيح وبوذا وأرسطو . واخذ بيرد نفس الفكرة كمحور أخلاقى له « لسبب بسيط ، وهو أنه لا توجد هناك طريقة ثابتة سواها فى الفيض الكونى » (٩٦) ان المكابدة المتصلة للانسان سعيا وراء هذا الهدف ، مهما كان تعريفه فى أى زمان أو مكان ، هى القوة الدينامية وراء الحضارة الانسانية . فقد كان البحث عن الحياة الطيبة وعملية التحضر هما نفس الشيء . ولهذا كانت مهمة الباحثين عن انتهاء الازمة هى اختيار مجموعة متميزة من القيم والمعايير الحديثة للحياة ، والتى تحقق تقاربا أكثر من الهدف الذى تجاهد البشرية من أجله على مدى التاريخ ، وتمثل جهود صنع الحياة الطيبة الحد الأدنى للقاسم المشترك للجهد البشرى ، ويمثل امتدادها على الزمان فكرة الحضارة - أرحب وأرسخ أساس لمذهب أخلاقى ، وقد رأى بيرد فى هذا المحور والاطار المرجعين اللذين كان ينشدهما : (٩٧)

وذهب بيرد الى أن مفاهيم الحياة الطيبة قد تباينت تباينا واسعا ، ولكن هناك اجماعا أساسيا فى رأى « قرب بعض النقاط المحورية » والسدى بذونه تتحلل الحياة الاجتماعية (٩٨) . ووجد بيرد علاوة على هذا أن من السهل تحديد بنود الاجماع : حق العمل وما يقابله من جزاء متمثلا فى بيئة آمنة صحية ومشبعة جماليا ، الحفاظ على بناء الأسرة وقديستها ، تشجيع الاحساس الفردى بالمسؤولية الاخلاقية والاجتماعية ، حكومة تعاونية ديمقراطية تركز جهدها لتحقيق الاهداف الانسانية عن طريق التخطيط القومى (والدولى أيضا) ، الاعتراف بحق المرأة فى المساواة ، التعليم

ويشير « المعارف » المتعلقة بكل ما هو طيب وجميل من الأمور والسلوك .
والإفادة من علم الإدارة العامة لرفع مستوى نظام إدارة الدولة والسياسة ،
وتعبئة كل مصادر الثروة العلمية والتكنولوجية في البلاد لغرس هذه
الأهداف عن طريق هندسة اجتماعية تتوفر لها كل المعلومات التجريبية .
وقد استعان بيرد في صياغته لهذه الأهداف بمصادر متباينة ، منها
توماس جيفرسون ، وجون رسكين ، وكارل ماركس ، وبياتريس ،
وسدني ويب ، وكثيرين غيرهم ممن كتبوا عن النزعة التقدمية وتراث
القرن العشرين ، ونذكر منهم : ستورات تشيز ، وجورج سول ،
وركسفورد ح . توجويل ، وأخيرا وبوجه خاص جون ديوى . (٩٩)

بعد أن جعل بيرد تحقق الحياة الطبية هدف الحضارة ومعياريها ،
سعى جاهدا لتحديد مثل أعلى يكون فيه صيغة العملية المطردة ، ويسمح
« لعملية التقييم والاختيار أن تستمر في المجتمع » (١٠٠) ورأى ضرورة
أن تتضمن فكرة الحضارة استعدادا مسبقا لتنقيح ومراجعة الحياة
الطبية باستمرار ، والا اضحت نهائية وحتمية ، وتفضى بالتالى الى انتفاء
الاختيار في التاريخ . والملاحظ أن فكرة بيرد عن الحضارة لم تنف الاختيار
بل أكدته . ويسلم بيرد بأن « مركب الأخلاق لا بد وأن يتطابق مع حقائق
العملية التاريخية » بما فى ذلك طبيعة العالم « المتغيرة » و « قابلة التحول »
فى حياة الإنسان وقيمته ، و « قابلية الخطأ » لدى العقل البشرى . (١٠١)
إن الحالمين من مفكرى الماضى صاغوا تصورات عن الحضارة يعوزها الانفتاح
التجريبى الذى تتطلبه الأخلاق الواقعية تاريخيا . ووضع بيرد فى مقابل
هذه المثل « الخيالية » الاستاتيكية فكرته عن الحضارة التى تسلم صراحة
وتضع فى الاعتبار أن التاريخ : « عملية متصلة تتضمن الأخلاق مثلما تتضمن
الضرورة ، وباعتباره صراعا داخل الشخصيات البشرية » لا يقل عن الصراع
الدائر بين الطبقات . . صراع يصبو الى هدف أسمى للإنسانية ، ويحشد
كل قوى الزجال والنساء من أجل أهداف تقدمية حضارية ، ولكن دون
أن يكون هناك نهاية لدراما التاريخ ، وبهذا يظل هناك دائما مجال للإبداع
اللانهاى على المستويين الفردى والاجتماعى . « (١٠٢)

وتمثل الحضارة شيئا أكثر من مجرد مجموعة من الظروف والأهداف
المادية . إنها تعنى أيضا عملية الانجاز ، من خلال التأكيد العمدى للمثل
أنعليا وللأختيارات ، لمستويات جديدة أبدا لرفاهية وحرية الفرد والمجتمع .
وعندما أكد بيرد الطبيعة التقدمية والتجريبية للحضارة ، فإنه كان يأخذ
موقفا عقليا جديدا وأكثر ايجابية ، بالنظر الى دور الأفكار والتاريخ ، كما
أكد وجود علاقة تجريبية بين مختلف تصورات الحياة الطبية وتحقيقها فى
الزمان . (١٠٣) ورأى بوجه خاص أن أخلاق الحياة الطبية « تشابك مع

فكرة التقدم والمستقبل الرحب أمامنا ، والتكيف المستمر للعالم المادى
ولادوات المعرفة ، مع ما نعلمه من اغراض ذات علاقة بالحياة الطيبة « (١.٤)
معنى هذا أن فكرة الحضارة عند بيرد لها نفس الصفة التجريبية
المزدوجة التى لمفهوم ديوى البرجماتى عن التقدم . ورأى بيرد أن هذه
الصفة المزدوجة هى التى اكسبت الحضارة صوابها التاريخى . وقدم
التعريف التجريبى للحياة الطيبة أخلاقا تتطابق مع فيض ودينامية التاريخ،
أخلاقا تبقى على مدى الزمان ، ولا تتحول خلال عملية التغير المستمرة الى
أخلاقا ثابتة وحتمية وقدرية . ان حالتى مد وجزر المتطلبات والقدرات
البشرية المتغيرة ، لم يكن لها علاقة فى تحديد صوابها أو فى الاقلال
من حرية الإنسان وابداعه للعمل من أجل ذلك الهدف .

علاوة على هذا ، فان التعريف التجريبى للحضارة كإطار مرجعى يتطابق
مع المخطط الثلاثى للتاريخ كواقع ، والذى سبق أن حددته ماكيا فيللى ،
ويتضمن بأن التقدم صوب الحياة الطيبة أمر ممكن وان لم يكن ضروريا ،
وان الإرادة البشرية والرغبة (الفضيلة) يمكنها العمل وسط قواعد الحياة
الثابتة (الضرورة) ولأن الامكانيات تنطوى على المصادفة (الحظ) . ولكن
على عكس النهج الامبريقى فى تناول التاريخ الذى يبالغ فى تأكيدده على
انضرورة ، تؤكد الحضارة على الدور الخلاق للرغبات والأفكار البشرية
فى العملية التاريخية . وشجعت الحضارة البشر على أن يزدوا من سيطرتهم
على مصيرهم ، بعد أن زادت الفضيلة الى أقصى حد لها ، وانقصت مدى وسطوة
الحظ والضرورة ، وبررت فكرة الحضارة الاختيار العمدى ، والتأكيد
الإيجابى لما رآه البشر خيرا أو مرغوبا فيه فى الخبرة البشرية المتصورة
عن المستقبل والمطبقة على المجتمع . وقال بيرد مرددا ما سبق أن قاله
ديوى : « ان مشكلتنا هى أن نستخلص أفضل ما فى خبرتنا الآن ، وان
نطبق ونحقق على مدى واسع ما سبق تطبيقه وتحقيقه بصورة مشتملة
ومتقطعة » (١.٥)

ولكن بيرد كان غامضا فى بيان الأساس الذى نحدد « الأفضل »
بناء عليه . انه يسلم بأن القيمة تأكيد لغرض واختيار . وانكر أن العلم
قادر على مثل هذا التأكيد - ومجور فلسفته « الجديدة » هو الحفاظ
على الاختيار الأخلاقى للأفراد على أساس خبرتهم ، بدلا من أن يتحدد لهم
على أساس منهج ميكانيكى مقبعل . فالتاريخ لا يمكنه أن يزودنا بقوانين
أخلاقية ملزمة ، وانما يزودنا فقط بأمثلة فردية عن أفراد يعملون من أجل
بلوغ أهدافهم الخاصة . وبهذا أصبحت السلطة الأساسية التى تحدد
الحياة الطيبة ، هى فى النهاية زعم بيرد أن كل المذاهب الأخلاقية تركز

عن وحدة « دنيوية » مشتركة . وذكر بيرد أن هذه الوحدة تبدى فى صورة متعددة منها « الروح الانسانية » التى تتجلى فى « المبادئ الأولية » للفكر الغربى التقليدى أو فى النزر اليسير من « ماثورات وحواديت وحكم » الفهم المشترك التى تم استخلاصها من خبرة « الانسانية العادية » (١٠٦) ، فالحضارة تركز على احكام قيمة مستخلصة من هذه الاساسيات . (١٠٧)

وبعد ان قنع بيرد بأن اخلاق الحضارة تسبب اقل قدر من الضغط على المعرفة ، اتجه الى دراسة الظروف التاريخية الخاصة التى اجازتها ، وراى انه ما لم تكن مجرد حلم خيالى آخر ، فان على الحضارة ان تتخذ لها مرجعا جغرافيا وتاريخيا (١٠٨) ولهذا قدم وصفاً لعلاج الازمة على نحو ما هى قائمة فى امريكا ، تدعو كل الساعين الى فهم الحضارة ان يبدأوا بـ :

دراسة مكثفة للتاريخ الأمريكى كحركة وصراع بين الافكار والمصالح مع محاولة لاكتشاف خصائص المجتمع الأمريكى ، التى لا بد وان تحدد كل جهد من أجل تحقيق أى وعد للحياة الأمريكية . . فلا شىء يأتى من العدم ، والقمح لا ينبت فى الرمل . واذا كان هناك أى وعد من أى نوع للمستقبل فى امريكا ، فان هذا الوعد لا بد وان له أصلا راسخا فى ماضى وحاضر التاريخ الأمريكى . . ويجب صياغة المشكلة فى لغة تتفق مع الأساليب الموروثة للشعب الأمريكى ، كما يجب ان تجد لها فى الوعى الأمريكى مثنوى عميقا ورحبا ، يمكنه ان يدفع الحركة فى كل القوى القادرة على تحقيق الهدف (١٠٩) .

معنى هذا ان معايير خلق ظروف الحياة الطيبة فى أمريكا يتعين ان نبحثها فى « حقائق الخبرة الأمريكية » والتى تم اختبارها وصهرها فى لهيب القرون وفى الطاقة الكامنة التى كشفت عنها الخبرة (١١٠) ، وحين اراد بيرد اثبات ان هذه الامكانية التاريخية البرجماتية والمتفائلة قائمة ، اتجه الى دراسة الحضارة فى أمريكا - كمثال أعلى وكواقع فعلى - دراسة فاحصة .

وجد بيرد ان فكرة الحضارة فى تاريخ الولايات المتحدة ، لم تكن مجرد تعبير تمثيلى أو وثائقي بل تجسيدا فى صورة مؤسسات ، وتتمثل بوجه خاص فى الدستور ، وفى الحكومة التى حددها الدستور ، وقال : « لن نجد فى أى مكان آخر صورة المثل الأعلى للمجتمع التقدمى أكثر اقناعا وأعظم سلطانا مما نجد فى الدستور . (١١١) » لقد صيغت الحكومة الجمهورية الأمريكية على نحو يعجل من عملية التحضر ، ونتيجة لهذا كان إنجاز أمريكا

فريدا بين الأمم ، وتبين الأمريكيون منذ البداية أن الغاية الحققة من الحكومة ، هو أن تساعد الناس على تحقيق الأهداف الأخلاقية للحياة والحرية والسعادة أو بعبارة أخرى تحقيق « الحياة الطيبة » (١١٢) وعرف الآباء المؤسسون أن تحديد هذا المثل الأعلى سوف يتغير مع الزمن ، ولهذا فمن الأصوب قيام حكومة تدعم التغير المستمر للتنظيمات الاقتصادية والاجتماعية ، داخل إطار قانونى واسع . (١١٣) ولهذا تستهدف الحكومة الأمريكية بحكم طبيعة تكوينها الجمع بين « الدوام والاستعداد المسبق للتقدم ، شئ أشبه بتلانا وسط سبل الحياة المتغيرة » (١١٤) . بما يتطابق مع جوهر التاريخ (١١٥) لقد شيد بناء المؤسسات الأمريكية ، من خلال حس طيب وحظ طيب ، نظاما يتيح للناس الاقلال من الضرورة والسيطرة على الحظ وتقدم الفضيلة وانتهى بيرد الى نتيجة محددة هي أن الشعب الأمريكى أصبح معروفا بالتزامه المستمر بفكرة الحضارة ، وأصبح تاريخه شاهدا على قابلية الفكرة للتطبيق (١١٦) .

تبلورت هذه الطائفة من الأفكار فى المجلد الرابع من سلسلة كتاب « نشوء الحضارة الأمريكية » والذي عنوانه بيرد وزوجته بالعنوان التالى « الروح الأمريكية : دراسة عن فكرة الحضارة فى الولايات المتحدة (١٩٤٢) وتناولت المجلدات السابقة «الجوانب» الظاهرية للحضارة فى أمريكا ، وقد جاهدت « الروح الأمريكية » لتحديد تلك « الصفات الباطنية أو الفكرية ، التى جعلت التاريخ الأمريكى تاريخا فريدا من حيث أصوله وجوهره وتطوره » (١١٧) وخلص بيرد الى أن الالتزام بفكرة الحضارة - وهى صياغة مركبة تتضمن تصور التاريخ كصراع بين البشر فى العالم من أجل الكمال الفردى والاجتماعى - ابتغاء الخير والحق والجمال - وضد الجهل والمرض وشظف الطبيعة وقوى النزعة البربرية فى الأفراد وفى المجتمع - قد خلق من الأمريكيين أصحاب ثقافة تقدمية وحرية وديمقراطية فريدة فى نوعها (١١٨) . ونظرا لأن الأمريكيين يؤكدون على «الارادة الأخلاقية لقهر مظاهر المعاناة والشروع الأخرى ، ولكى يسود الخير فى تنظيمات الحياة الفردية والاجتماعية » فقد وجدوا أن بالامكان خلق تكامل بين المثالى وبين الواقعى ، وأن يجعلوا خبرتهم فى المجتمع وفى التاريخ تتطابق مع الفعالية المتزايدة ، لتصورهم لما ينبغى أن تكون عليه الحياة الطيبة فى أمريكا (١١٩) .

لقد كان كتاب « الروح الأمريكية » مزيجا من تفسيرات موجزة يغلب عليها طابع الثناء والتمجيد فى أفكار بضغ مئات من الأمريكيين (أكثرهم اصلاحيون ليبراليون) ممن أسهموا فيما أصبح فى القرن العشرين تصورا برجماتيا تجريبيا عن فكرة التقدم ، والذي أطلق عليه بيرد اسم « الفلسفة الأمريكية الجديدة » ، وطبيعى أن الفلسفة لم تكن سوى فكرة الحضارة فى سياقها الأمريكى : نظرة قومية سنامية الى العالم ومذهب عقائدى يمثل تطور الفكر الأمريكى الاجتماعى عن الحياة الطيبة ، ولكن ترجع أهمية الكتاب الى حجة ديوى التى تقول : ان الولاء لفكرة الحضارة هو الذى صاغ لأمريكا

قيمها ومؤسساتها وتاريخها ، وهو الآن فى هذه الفترة العصيبة الذى يمنح
الامريكيين دليلا ثبت صدقه تاريخيا ، يسترشدون به فى حل مشكلاتهم
الاجتماعية والايدولوجية . لقد كانت فكرة الحضارة هى الرد على كل من
بيرد وامريدا فى بحثهما عن « ماضى مفيد » وقت الازمة ، وبهذا كان كتاب
« الروح الامريكية » امتدادا لفعل الايمان عند بيرد فى مجال كتابته عن التاريخ
الامريكى (١٢٠) .

كيقب اذن نفس الازمة ؟ هذا بيرد حذو ديوى ، وقال : بينما يرجع
التقدم الفريد الذى حققته امريكا منذ ميلاد الجمهورية الى الاستعداد
المسبق للتغير الذى جبلت عليه المؤسسات الامريكية بحكم تكوينها ، فان
فهم ديناميات الحضارة ظل متخلفا عن التطور الاجتماعى . وبينما احدثت
التكنولوجيا التغيرات المتوقعة مسبقا فى الحياة الامريكية ، فقد ظلت فلسفة
حرية العمل الموروثة عن عصر التنوير ، هى الفلسفة السائدة . وقال بيرد
متألما : « ان التكنولوجيا لم تسهم بأى شىء هام فى فلسفة الحكم » (١٢١) .
ان التناقض القائم بين الواقعى وبين المثالى ، الذى يمثل لب
الازمة ، هو فى اساس انعكاس لتخلف الفلسفة السياسية والاجتماعية عن
التقدم التكنولوجى . حقا ان نزعة حرية العمل الفردية قد تكون سببا لما
ثم من تقدم فى الماضى ، ولكن بات واضحا ان الامر لم يعد كما كان بالامس .
ان الحقيقة الصارخة ان العقيدة الفردية القائلة : « ليعمل كل فرد من
اجل نفسه ، وليذهب سواه الى الشيطان » هى المسئولة اساسا عن المأساة
التي تعيشها الحضارة الغربية . . وايا كانت الامجاد التي حققتها هذه العقيدة
فى ايام الصناعة والزراعة البدائية ، الا انها لم تعد صالحة للتطبيق فى
عصر التكنولوجيا والعلم والاقتصاد الرشيد ، كانت مفيدة ذات مرة ، ولكنها
اصبحت الآن خطرا على المجتمع (١٢٢) .

نأى بيرد عن محاولة انكار صدق وصواب المثل العليا للحضارة ،
رواى ان الازمة - كما اسلفنا - ترجع الى قصور المناهج التى استخدمها
الأمريكيون تقليديا . والحاجة التى تملئها الازمة الآن هى ان تستخدم
حكومة ديمقراطية تكنيك التخطيط العلمى والتجريب ، الذى طال استخدامه
فى القطاع الخاص ، لحشد الذكاء القومى ضد تراث حرية العمل المشوش .
لقد غيرت العلوم الطبيعية والتكنولوجيا المجتمع الأمريكى ، بحيث بات المطالب
الارتفاع بمستوى الحكم الى « دور جديد فى عملية الحضارة » (١٢٣) . .
والى ان يحل العلم والتخطيط محل المصادفة وغريزة الاكتساب . . ستظل
الديمقراطية الحققة فى عالم صناعى أضغاث أحلام ، وستظل فكرة الحضارة
أفلا يتلشى . .

لقد كان إيمان بيرد بأن الديمقراطية المخططة ، هي خير مذهب للتنظيم الاجتماعي لمواجهة الأزمة ، يركز أساسا على المضامين الاجتماعية والتاريخية لفكرة الحضارة . إذ كان يعتقد أن كل المذاهب الاجتماعية تنطلق من تفسيرات خاصة للتاريخ ، ومن تصورات محددة عن الممكن والضروري والمرغوب . وشهد القرن العشرون ثلاث مذاهب مستمدة من ثلاثة أطر مرجعية متنافسة وهي : المذهب الشمولي الماركسي والفاشي ، الرأسمالية المانشسترية Manchesterism أو رأسمالية حرية العمل ، وأخيرا الديمقراطية التقدمية التعاونية . يقوم المذهب الأول على فلسفة للتاريخ مادية وحتمية ويرى المذهب الثاني في التاريخ تجليات للقانون الطبيعي تعمل تلقائيا من خلال المنافسة الفردية والقومية ، ويرى الثالث التاريخ نتاجا للإرادة البشرية والعقل ، وأنه يتحرك ببطء ، ولكن على نحو تقدمي صوب حياة أفضل إنسانية .

وبينما كان بيرد يبحث عن فلسفة يمكن أن تعينه على تفسير الأبعاد الأخلاقية اللازمة أعاد قراءة ماركس وإنجلز في الثلاثينات من هذا القرن وبهدف واحد فقط ، هو دعم ما تبقى لديه من آراء عن الماركسية في ضوء ما يكتشفه (١٢٤) . يرى الماركسيون أن التاريخ يتحرك حتما نحو هدف نهائي تتوقف بعده قوانين التاريخ عن العمل . أما المثل الأعلى الذي وضعه ماركس عن مجتمع لا طبقي ، فإنه سوف « يجمد » التاريخ في وهم الغائية . ولقد حاول الماركسيون ترتيب معطيات التاريخ وفق تتابع عقلاني حتمي ، وجعل الأخلاق والاختيار غير ذي موضوع وأن الضرورة ، وهي الثورة ، العنصر الواقعي الأوحى في التاريخ . ورأى بيرد أن « الماركسي الحق » لا يدع مجالا « للاختيار الأخلاقي » في التاريخ (١٢٥) وتعتبر الماركسية التي يرى العنف والقوة منهجها ، « واحدة من أعرق المذاهب الحتمية » التي تنبذ كل المثل العليا الإنسانية في التاريخ الغربي ، والتي وجدت تعبيرا لها في فكرة الحضارة (١٢٦) . وواقع الأمر أن هاتين الصورتين للتاريخ ينفي أحدهما الآخر : « فالبدعة الماركسية المسماة المادية الديالكتيكية تصطدم مع الحضارة بحكم أصلها وطبيعتها كتفسير للتاريخ » (١٢٧) ولهذا رأى بيرد أن الماركسية تركز على تفسير غير واقعي للتاريخ (١٢٨) .

تأتي بعد ذلك الفاشية ، وهي مثل الماركسية ، تركز على النزعة الحتمية ، ولكنها أكثر منها ضيقا في الأفق وأدنى منها منهجيا (١٢٩) . فهي تحظر أي بدائل لسياسة الدولة وما تتضمنه من تفسير تاريخي ، والأخلاق الوحيدة عندها هي التطابق مع إرادة « القوة الدكتاتورية غير المسؤولة » (١٣٠) « أن الفاشية في جوهرها .. مزيج من الطغيان الفردي ، واشتراكية الدولة ، والرأسمالية الكبرى ، والنزعة العسكرية

« الحرب » (١٣١) أنها مثل الشيوعية تنبذ تراث الفكر الغربى الليبرالى بإعلانها الحرب على المثل العليا للحضارة . والفاشية حين تنكر امكانية بلوغ حقائق تاريخية جديدة ، فإنها هى الأخرى تقوم على نظرة غير واقعية الى التاريخ (١٣٢) .

قدمت النزعة المانشستريّة على الطرف المقابل مذهباً اجتماعياً يقوم على تفسير تاريخى لتجريبية لوك والقانون الطبيعى . لقد كان المثل الأعلى لحرية العمل « الفوضى والشرطى » تعبيراً عن عصر زراعى بدائى ، وبدا لم يكن ملائماً لنظام صناعى متكامل وراق . ووضح أن ما ذهب إليه بشأن القانون الطبيعى الذى ندركه خلال الخبرة الحسية ، يعطينا دليلاً عاجزاً عن أن يهديننا الى معنى التاريخ واستخداماته . وانتهى بيرد الى أن المانشستريّة كمذهب اجتماعى ، قد عفى عليها الزمن : « ان فلسفة حرية العمل بغيضة لدى العقل فضلاً عن أنها أخفقت عند الاختيار ، ولم تف بوعودها » (١٣٣) .

لقد وضح لكل ذى عينين فشل المانشستريّة المؤكد فى حل الأزمة . والغريب أن الآثار الناجمة عن المانشستريّة وعن المذهب الشمولى وكانت واحدة فى بعض المجالات . اذ على الرغم من تعارضهما الظاهرى ، إلا أنهما يتضمنان الكثير من العناصر المشتركة ، بل وربما كانا الوجهين المتقابلين لنفس الشئ » (١٣٤) . ينكر كلا المذهبين فى الواقع امكانية تنظيم ذكاء الانسان على أساس تعاونى للتأثير على مسار التاريخ . فبينما تتطلع الماركسية الى يوتوبيا حتمية فى المستقبل ، تفترض المانشستريّة أن عالم اليوم خير العوالم الممكنة قاطبة . ويرفض كلاهما اعتبار الإرادة البشرية قوة خلاقية نشطة تاريخياً . ويخضع الاثنان لصياغة محددة مقدما عن التاريخ والمجتمع ، ولهذا يعجزان بالتالى عن تقديم اجابة ملائمة على المشكلات التى لا تتنبأ بها نظرية أى منهما . وبينما يذهب أحدهما الى القول بنزعة تاريخية ديبالكتيكية مطلقة ، يذهب الآخر الى القول بنزعة لوك التجريبية ، ولكن النتيجة الاجتماعية للطرفين المتناقضين واحدة : الإرادة البشرية عقيمة بحكم افتراضات قبلية عن الضرورة التاريخية .

أما البديل الثالث - الديمقراطية المخططة القائمة على فكرة الحضارة - فإنها ترفض كلا من فكرة كمال الوضع الراهن أو اليوتوبيا البعيدة المنال . ويقضى هذا البديل الثالث بأن الناس يمكنهم مع الوقت تحقيق مثلهم العليا عن طريق الاختيارات الذكية ، ووضع قيم واقعية واستخدام المنهج العلمى . ان الحضارة والديمقراطية قد تخلصتا من البديلين الزائفين اللذين تفرضهما النزعة الماركسية المطلقة ونزعة لوك التجريبية . واليك نص ما قاله بيرد فى كتابه « الروح الأمريكية » :

« لم تستسلم فكرة الحضارة لأى من المذهبين ، المذهب التجريبي والمذهب المطلق ، فى الصدام الدائر بينهما . لقد نقضت المؤثرات المحافظة والمقاومة الناجمة عن العبودية الامبريقية ، للعادات والعرف والتقاليد والامور التى تتضمنها هذه التأكيدات الثلاثة : التقدم فى شئون البشرية واقم يضارع دوام العادات والتقاليد ، والدكاء البشرى خلاق مثل الروتين فى الطبيعة ، وأن دراسة التطور فى التاريخ - أى الدكاء الخلاق فى التطبيق - يولد حقائق غير قابلة للبطلان مثل تلك المستمدة من دراسة الخبرة المألوفة . »

وبدون اللجوء الى غلة مطلقة مفارقة للخبرة البشرية نشأ صراع بشأن فكرة الحضارة ، يقضى بأن التحقق التقدّمى للعقل والخير يحدث فى التاريخ وإن لم يكن هو كل التاريخ . وحرص دعاة فكرة الحضارة فى الولايات المتحدة على تجنب الجهود التى تستهدف « تفسير » كل الكون ، وحذروا من الحدود الميكانيكية التى تفرضها المادية والمنطق الميكانيكى للنزعة المطلقة ، وكان يكفى فكرة الحضارة أن المثل العليا ومثل الحق والخير والجمال والاجتماعى والمفيد ، كانت كلها قائمة فى الخبرة البشرية منذ بداية التاريخ المعروف لنا - إذ أن ذلك كاف لاستلهامه والاسترشاد به ، لقهر قوى الفوضى والمعارضة ، وجعل الواقعى اقرب واقرب من المثالى .

أفلتت الحضارة من جمود كل من العقائدية المطلقة والتجريبية ، وحين دعت الفلسفة الديمقراطية التجريبية الى « فداية » الدكاء الخلاق فى التطبيق ، فإنها قدمت للروح التأملية قدرا من الوحدة والاتساق بحيث أصبحت اسمى مذهب للقيم لدى عدد لا حصر له من الأمريكين (١٣٥) .

ومن الأهمية بمكان بيان أن بيرد رأى الحضارة كمثال أعلى « عالمى المضمون » ولكنه « قومى التطبيق » (١٣٦) وعلى الرغم من أن أزمة السياسة والفكر والاقتصاد باتت تهدد العالم كله ، إلا أن بالامكان اصلاحها على المستوى القومى ، وازداد اقتناع بيرد فى اواخر الثلاثينات ، بأن فكرة الحضارة تتطلب التزام امريكا الحياد ، وذلك على اثر ازدياد الاوضاع الداخلية سوءا فى البلاد ، واحتمال تورط امريكا فى حرب اجنبية اخرى ، وقال : « ان الاشتراك فى حرب اخرى ستكون عاقبته الفشل فى حل الأزمة وإنها لسخرية أن تورط امريكا فى النزاعات الأوروبية سيخلق أوضاعا داخل البلاد ، تدمر المثل الأعلى نفسه . اللازم لحل الأزمة » (١٣٧) ويبدو أن بيرد حين انتهى الى هذا رأى ذهب الى أن الدولة القومية جزء من إطار الضرورة التاريخي ، الذى يجب على الناس أن يعملوا فى داخله ليحققوا مثلهم العليا ، وبمثل هذا الاقتناع الأساس الذى تقوم عليه النزعة الانعزالية العنيدة عند

يرد فى أواخر الثلاثينات ، كما أنه حدد تفسيره النقدى للسياسة الأمريكية الخارجية تحت زعامة روزفلت . ان الحرب والديمقراطية تقيضان ، ولهذا فان الحرب تشكل تهديدا للظروف الاجتماعية اللازمة لفكرة الحضارة .

تؤمن الحضارة بأن الديمقراطية هي النظام الاجتماعى الأمثل لدعم حرية الفرد ، والتعاون والحوار والابسداع والتخطيط والتجريب ، وهذه كلها هي الاسلحة اللازمة لمكافحة الازمة . وتؤكد الحضارة ان خبرة الانسان فى التاريخ تزوده بمعرفة الخير والنافع ، ولكن دون الحد من اختياراته . . وعالم الحضارة عالم مفتوح طليق ، يعطى الانسان دائما حق اختيار تحسين وضعه باى أسلوب يراه أكثر فعالية ، ووفق أى معايير تلائم تقييمه للحياة الطيبة .

لقد كانت فكرة الحضارة هي أعمق وأقوى اجابة قدمها بيرد لحل ازمة الفكر والاقتصاد والسياسة . انها اجابة متعلقة من مفكر تجريبي تقليدى على طائفة معقدة من المشكلات ، كشفت محدودية النزعة الامبريقية كمنهج تاريخى وكفلسفة . فلا النزعة المطلقة وافتراضاتها الحتمية ، ولا النزعة الامبريقية وحدودها الاخلاقية قادرة على حل الازمة ، ولهذا انتهى بيرد الى صياغة توفيق فلسفى ، لا هو مذهبي خالص ، ولا هو معاد للشكلية بصورة مجردة . وصاغ فكرة الحضارة على غرار نظرة ماكيافيللى الثلاثية عن التاريخ وبهذا كانت فكرة الحضارة عنده طريقا وسطا برجماتيا ، ومنهجيا فى تناول المشكلات التاريخية السائدة ، الذى يؤكد الاختيار الانسانى والذكاء باعتبار ان الاولوية لهما وان كانا مشروطين كعاملين لعملية التحضر . ووجدت الحضارة تبريرا لها فى الخبرة التاريخية ، وأكدت كمثال اعلى برجماتى امكانية التحسن المستمر الذى تستشعره الخبرة مسبقا .

ان الحضارة وهى تفسير تاريخى ودعوة الى العمل فى آن واحد ، قد وجدت تفكير بيرد المتناثر عن الاخلاق والفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ ، على مدى عقد ونصف من حياته . وبينما اخفقت فى أن تجعل فكره مذهبيا فلسفيا تاما وكاملا ، الا انها زودته بأداة متسقة مكنته من ان يرى فى ضوء واقعى الارادة البشرية كقوة اساسية فى صياغة احداث الماضى والحاضر والمستقبل بوجه خاص . وبعد ان ثيقن بيرد من تملكه للفكرة ، اصبح قادرا على النظر الى التاريخ الأمريكى ، وأن يتأكد ويتحقق من مواهبه ابرجماتية الديمقراطية . وقال : ان قراءة التاريخ الأمريكى قراءة صحيحة تكشف لنا وتؤكد مفهوما عن التقدم ، أساسه الحرية الفردية والتجريب الاجتماعى ، والاستفادة الانسانية من العلم لأغراض ديمقراطية ابتغاء «الخير والحق والجمال» ، وضد الجمل والمرض وشيظف الطبيعة المادية وقوى النزعة البربرية فى الافراد وفى المجتمع . . .

إذا كان هناك أى شيء يثبت التاريخ فهو مبدأ التعميم . فكل التشريع وكل السلوك الجمعى وكل الجهد الفردى ، مبنى على فرض أن الشرور يمكن اصلاحها ، وأن النعم يمكن أن تتضاعف بفضل المناهج الرشيدة ، إذا طبقت بذكاء . وجوهر الأمر أن هذا الايمان هو ما يبرر الحضارة الأمريكية وترتكز عليه (١٣٨) .

لقد كان بيرد طوال حياته يستثير غضب المعتقد التقليدى عن التاريخ وادى أكثر النقد الذى ناله الى أن بدا فى صورة أكثر راديكالية مما هو فى واقع الأمر . وصوره ناقدو نزعت النسبية فى الثلاثينات فى صورة المفكر العدمى ، وأخيرا وفى الخمسينات كان يسيرا على المؤرخين أن ينبذوا ، باعتباره ماركسيا جديدا سىء المزاج مملا ، تعكس كتاباته اهتماما يثير القلق بل ضالا بالاقطاب المتصارعة التى افادت وأساءت الى المؤرخين التقدميين . وتناولت أسهامات بيرد فى الكتابة التاريخية تفسيراته الاقتصادية المبكرة أو شكوكه فى صواب التفسير العلمى للعلة والمعلول فى مجال التاريخ . ونتج عن هذا أن كان فكر بيرد يتصف اما بالطابع الميكانيكى الساذج ، أو الطابع الشكى الهدام للقيمة الجوهرية للبحث التاريخى . واتهمه البعض بهذا السبب بمعاداة النزعة العقلية (١٣٩) .

ولكن ميل النقد الى التركيز فقط على اهتمامات بيرد الاقتصادية ونزعت النسبية التى جاءت مؤخرا ، جعلهم يفلون النتائج الإيجابية والبناءة فى ثورته ضد النزعة الامبريقية والنزعة الوضعية التاريخية . وقد اغفلوا بوجه خاص الأسلوب البرجمائى الذى يصبغ النزعة النسبية عند بيرد . اننا اذا نظرنا نظرة صحيحة الى فكرة الحضارة فى كتابات بيرد خلال الثلاثينات والأربعينات ، باعتبارها اطارا مرجعيا تجريبيا لارادة الايمان عند المؤرخ ، فانه يصبح بالامكان حينئذ أن نقيم ونمتدح بصورة أكثر دقة اسهام بيرد كمؤرخ عقلى وكمفكر برجمائى .

استخدم بيرد مفهوم الحضارة لنقد الماركسية ، وهذا أمر له أهمية خاصة ، فقد وجد بيرد ، مثلما وجد ديوى ، أن الماركسية ليست راديكالية ، بما يكفى فى نظرتها الى التاريخ كعملية خلاقية ، وأن الماركسيين اخفقوا فى ادراك أن التاريخ يتضمن أفكارا مثلما يتضمن مصالح ، وأنه يتحرك مع حركة الناس صوب أهداف خلقوها هم أنفسهم ، مع تغير الحاجات والقدرات الإنسانية . واذانظرنا الى النهج الماركسى فى تناول المشكلات التاريخية والاجتماعية ، من خلال منظور التعريف البرجمائى للحضارة الذى قدمه بيرد ، نجد أنه ليس الا ضربا آخر من ضروب النزعة الشكلية البالية التى ساعدت على خلق الأزمة (١٤٠) . ووجد بيزد مثلما وجد ديوى أن التاريخ الأمريكى والثقافة الأمريكية يميلان أكثر نحو المذهب التجريبى الديمقراطى ،

أكثر من ميلهما نحو معتقديا الكتيكى جامد وغريب . وقد كشف نقده للماركسية عن سلاح الحضارة كأداة ثم شجّحها الى أقصاها ، ويكشف لنا نقده أيضا عن سبب هام يفسر لنا لماذا يزال يرفض كثير من الأمريكيين فى الثلاثينيات تعاليم ماركس ، على الرغم من تحررهم من وهم رأسمالية حرية العمل ، وبقدر ما يؤيد الأمريكيون النظرة البرجماتية عن التقدم ، بقنذر ما ظلت الحتمية الماركسية غير مقبولة كإطار مرجعى عن التاريخ .

لقد كان بيرد كمفكر برجماتى ، وكما لاحظ ينظر بعين القلق الى أزمة الغرب ، يشعر بحاجة ملحة الى حسم الصراع بين الواقع الاجتماعى ، وبين تصورات البشر عن الحياة الطيبة ، وأصبحت فكرة الحضارة إطاره الذى يرجع اليه لتحقيق هدفه ، لأنها تمثل نظرتة العميقة - وفى رأيه نظرة أمريكا - الى طبيعة التاريخ وحركته وإمكانياته ، وحين استخدم بيرد الحضارة كموجه لفعل الايمان عنده وقت كتابة التاريخ الأمريكى ، فإنه كان يؤمن بأنه يتحدث دفاعا عن المسار الرئيسى والفضيلة الأساسية لثقافة فريدة من نوعها ، ويدفع بها الى الأمام . وإذا كان التاريخ الأمريكى يعنى شيئا فإنه يعنى أن فكرة الحضارة واقع تاريخى حى . وعندما يحاول أقرانه الأمريكيون فهم هذه الحقيقة الناصعة ، فسوف تشهد الحضارة أزهى ساعاتها ، وهنا حقا سيكون فجر الآلهة وليس مغربها .

التقدم والخبرة والتاريخ

اشترك وليام جيمس وجون ديوى وشاليس بيرد فى الايمان بكفاءة الفكر وقدرته على مواجهة وحل مشكلات تنظيم الطبيعة والمجتمع . وذهبوا جميعا الى أن الذكاء البشرى وحدث انجاز له متمثلا فى المنهج العلمى ، قد تطور مر خلال صراع الانسان الطويل مع الطبيعة ومع نفسه ليثمر الحضارة ، وراوا أن من أهم شواهد نجاح ذلك الصراع ، قدرة الانسان على معرفة انعمية التى تطور هو والحضارة من خلالها ، وقدرته على تصور نظرية برجماتية تجريبية عن التقدم ، ولم يبق الا التطبيق - المتسق للنظرية البرجماتية عن التقدم - على مشكلات الحياة الاجتماعية فى العالم الصناعى الحديث . . .

ورأى البرجماتيون أن اليقين الصورى لم يعد ذا نفع ، كما وجد جيمس وديوى وبيرد أن من الضرورى ، فضلا عن كفايته ، النظر الى الخبرة البشرية بحثا عن دلائل أخلاقية نهتدى بها فى عملية التحضر . وذهب ثلاثتهم الى أن الوظيفة الرئيسية للعقل هى اصلاح الانتقائى للخبرة الفردية والاجتماعية . وبنوا تأسيسا على هذا فلسفة كانت من البداية فلسفة راديكالية عن التقدم ومفتاح مبادئهم عن التقدم ، بل ومفتاح مذهبهم البرجماتى بوجه عام ، هو مفهومهم عن الخبرة كتفاعل دينامى متبادل بين الذات الواعية ، وبين مجمل بيئتها الطبيعية والاجتماعية والتاريخية .

واتفق البرجماتيون أساسا على أن الكون المعروف من خلال الخبرة هو واحد يجمع بين الاتصال والتغير . وكانت نقطة الانطلاق المشتركة بينهم هى انكار الكون المصمت - حسب وصف جيمس له - الذى قالت به النزعة العقلية . وأكثر من هذا أن ديوى وبيرد اتفقا - كل بلفته الخاصة مع اختلاف فى الشكل - مع نظرية جيمس المسماة الامبريقية الراديكالية . وافضى اتفاقهم الى ابتداء فلسفة ، وان لم تكن مذهبية كاملة ، تشتمل على الواحد والكثير فى الخبرة ، ولا تزال تترك الباب مفتوحا للذكاء الخلاق لكى يعمل فى وصى التطور التاريخى .

ان المأزق الذى حدث بين النزعة المطلقة وبين النزعة الامبريقية والذى سماه جيمس « الأزمة الراهنة فى الفلسفة » نشأ أساسا من اخفاق الفلسفة فى مواكبة العالم المتغير . وقال جيمس : يتلخص هذا المأزق فى الصراع بين جون فيسك وبين شونسى رايت ، حول معنى التطور الذى يلزم فرضه قسرا ،

والا تداعت الفلسفة وذوت ، وتحولت الى تأمل مشئت ، وتصبح عائقا للعقل الحديث . ورأى بيرد ، بعد عقدين من وفاة ديوى ، أن الازمة التى سجلها جيمس بلغت أبعادا كبيرة على الجبهة الاجتماعية والتاريخية ، ونتج عن فشل الفلسفة فى التقدم أن حدثت أزمة كبرى فى الفكر وفى المجتمع ، وهكذا كان جيمس على صواب ، وأصبح طريقه الذى ارتآه مخرجا من الازمة هو طريقهما أيضا بعد أن أفاضا فيه وأطنبا :

« الارتقائية Meliorism والتجريبية Experimentalism والحضارة — كل كان له مصطلحه الخاص للدلالة على عقيدته البرجماتية فى التقدم . ولكنهم جميعا يقصدون فى الأساس نفس الشيء : الايمان بأن الانسان اذا استخدم ذكائه لحل مشكلات خاصة ، يمكنه مسح زيادة مطردة فى الفعالية أن يخلق مستقبلا يشبع متطلباته الاخلاقية النامية . ان التقدم وان لم يكن ضروريا ولا مستحيلا ، هو اختيار حى رهن بإرادة الانسان فى الاعتقاد فى نوع معين من المستقبل ، ورهن بمشيئته فى أن يعمل بأسلوب علمى تجريبى لانجاز معتقداته . وكان التقدم فى سياق أمريكا القرن العشرين ، يعنى أن الأمريكين يمكنهم عن طريق التعاون الاجتماعى والتخطيط الاجتماعى الديمقراطى ، أن يحسموا الموقف الطارىء الذى يجدون أنفسهم فيه .

ولكن حل الازمة الفكرية يجب ، كما أكد بيرد ، أن يسبق حل الازمة الاجتماعية . والمطلب الأساسى هو ارادة الايمان أو فعل الايمان بكفاية المعرفة المستمدة من الخبرة ، والتى تم اختبارها فى أتون المنطق التجريبى . واذا كان المنهج العلمى قادرا على أن يكفل دقة المعرفة ، إلا أنه عاجز عن أن يعطى أى ضمان فى اقتحام المستقبل . ولقد كان التقدم دائما ، من حيث هو هدف شعورى وعملية ، محدودا بالمعرفة البشرية وبالفهم . وبهذا تصبح مشكلة التقدم هى مشكلة المعرفة ، وتصبح مشكلة المعرفة ، وبخاصة المعرفة الاخلاقية ، هى حجر الزاوية فى كل مشروع البرجماتية .

ومن هنا جاهد جيمس وديوى وبيرد ليجعلوا الاخلاق أمرا من الممكن معرفته . وذهبوا فى تقييمهم لطرقى النقيض فى الفلسفة التقليدية ، وهما المذهب العقلى والمذهب الامبريقي الى انهما أزاحا المثل العليا من نطاق الخبرة ، وأنكروا بهذا أن الأفراد يمكن أن يتوفر لديهم خبرات شاملة يعتد بها عن الخير . وكان كل من المذهب العقلى والمذهب الامبريقي قطبين فلسفيين متناقضين ، يعبران عن الاثنينية القديمة بين الواقعى وبين المثالى . واجمع ثلاثهم على أن هذا التقسيم المفتعل هو لب الازمة . وأكدوا أن الخبرة الفردية والاجتماعية والتاريخية هى مصدر كل المعرفة ، وحاولوا

إعادة توحيد هذين القطبين العقيمين ليصبحا شيئا واحدا مشمرا . وكما
يقال بيرد « يجب أن يكون الهدف الوحيد المقبول لجهودنا تحقيق تكيف
كامل ومصطنع لسلوكنا وافكارنا ، مع :أسمى امكانياتنا المتخيلة بالنسبة
للموقف المتغير أبدا ، وبهذا نوحّد الكل والفعل اللذين لم يكونا متباعدين
فى البداية ، ولن يكونا كذلك فى النهاية » (١)

ونظرا لأن جيمس عنى أساسا بمشكلة المعرفة بالنسبة للأفراد ، فقد
صب اهتمامه على الأخلاق الفردية وعلى ولاء الفرد لخبرة الخاصة . ونادرا
ما نجد جيمس يلمح الى المضامين الاجتماعية للنزعة الامبريقية الراديكالية ،
أو الى وجدان العقلانية . وكانت البرجماتية فى نظره هى أساسا مسألة
مصالحة المرء مع ذاته وتوجيهها والتحكم فى مصيره الفريد . وعلى
الرغم من أن النزعة الارتقائية عنده تفيد بوضوح ، أن بإمكان المجتمع ككل
أن يتقدم من خلال جهوده الذاتية ، ووفق شروطه الخاصة ، إلا أن جيمس
لم يكشف لنا عن المضامين الاجتماعية للفكرة . ولكنه مع هذا رأى أن هناك
امكانية لحدوث تحسن ارادى فى نوع الخبرة الانسانية كمصدر للأخلاق ،
وركز ديوى وبيرد من ناحية أخرى على المضامين الاجتماعية التعاونية
لارادة الاعتقاد ، واعترفا بأن التقدم الهام (وهو مصطلح ديوى) يستلزم
قوة اجتماعية - سواء أكانت ممثلة فى المدرسة أو فى الحكومة - تكرس
جهدا من أجل التحسن المستمر على المستوى الاجتماعى والفردى ، وذلك
من خلال الافادة الحريصة بالمنهج التجريبى . ولكنهم اتفقوا جميعا على
أن امكانية التقدم جعلت الأخلاق واقعية ، وأن خبرة الأخلاق - أى الاختيار
بين أنواع بديلة من المستقبل - جعلت التقدم ممكنا .

وهكذا أصبحت الخبرة البشرية هى المرجع الذى تستند اليه بشأن
امكانية التقدم والمرجع عند جيمس هو خبرة كل انسان بالرغبة والغرض ،
الذين يتم اشباعهما من خلال الجهد ، ويتم توجيههما أساسا عن طريق
وجدان العقلانية . ونظرا لأن خبرة الفرد تكشف عن الارتقاء ، فإن علاقته
بالمستقبل يمكن أن تكون جزئيا على الأقل علاقة خلاقة ، ولهذا رأى جيمس
أن الفرد مندرج أخلاقيا ضمن خلاص العالم . وصاغ ديوى مفهوما تجريبيا
أوسع عن الخبرة يشكل عنده الأساس للأخلاق بمعناها الاجتماعى . ولكننا
نجد مرة ثانية أن امكانية الاصلاح العمدى للنظام الاجتماعى والمستمدة من
الخبرة ، هى التى جعلت الأخلاق والتقدم واقعيين . وأخيرا كانت الحضارة
هى المرجع عند بيرد ، ونظر الى الحضارة كإطار مرجعى أخلاقى وتاريخى ،
وهى أيضا مستمدة من الخبرة . . خبرة الضرورة والمصادفة والرغبة
الانسانية وارادة تحديد مسار التاريخ . وحيث أن التقدم معطى من
معطيات الخبرة ، وأن تباينت السبل ، فقد ذهب البرجماتيون الى أن لا تزال

هناك أساليب أكثر فعالية وأكثر شعورية ، يمكن أن يصل إليها الإنسان .
فى المستقبل .

وإذا كان البرجماتيون رأوا أن التقدم موجود ضمنا فى الخبرة ، فإن مفهومهم عن الفكر والدكاء جعل التقدم يأخذ صورة صريحة . فقد كان الفكر عند جيمس هو إعادة تنظيم مطردة للخبرة التى تعمل أساسا على خلق احساس بالنظام والعقلانية والفرص ازاء نشاط المرء ، ونظر ديوى بالمثل الى الفكر باعتباره تجديدا مطردا (تقدما) للخبرة ، ولكنه صاغ آراءه بلغة تطويرية ، فالفكر أداة تجريبية لتكيف نوعى متميز ، أما بيرد فقد رأى الفكر - وبخاصة فكر الإنسان عن التاريخ أو « التاريخ كفكر - الأداة الأولية لعملية الحضارة .

وكان مفهوم البرجماتية عن الفكر والخبرة ، يعنى ضمنا عند ديوى وبيرد نوعا معينا من النظام الاجتماعى : الديمقراطية المخططة المتساوية الاجتماعية . ونظرا لأن الخبرة هى مصدر ومرجع كل المعرفة ، فإنه يكفى أن ينشأ فقط نظام اجتماعى يسمح للناس ويشجعهم على أن ينظروا بحرية الى الخبرة لاكتشاف الخير والحق . ولكن حق التعامل بحرية مع الخبرة ومعانيها الممكنة ، لا يمكن أن يكون حقا قاصرا على امتياز اجتماعى ثابت أو أن يكون عقيدة فلسفية مطلقة وتحكمية . ان البرجماتيين حين آمنوا بأن الفرد هو الشعور الأساسى فى الكون ، فإنهم ناصروا نزعة فردية أكثر راديكالية مما تزعم ديمقراطية حرية العمل التقليدية .

وكانت حجة ديوى وبيرد - ولا ريب فى أن جيمس كان سينفق معها - أن العملية الديمقراطية جسدت على أحسن وجه المنهج التجريبى الذى أمكن فى ضوءه اختبار الحقائق القديمة وخلق حقائق جديدة . ان الفكر ونتائجه ذوو طبيعة فرضية دائما ، ويلزم اختبارهم باستمرار على ضوء السلوك الخارجى . وحيث أن المؤسسات الديمقراطية تستهدف برجه خاص ملاءمة هذا النوع من السلوك ، سلوك المحاولة والخطأ ، فإنها قد خلقت على أحسن وجه الظروف اللازمة للبحث البرجماتى من أجل الإصلاح . ان المجتمع الديمقراطى الذى يوفر المناخ الطليق والسوق المفتوح للمنافسة الحرة بين الأفكار والخبرة ، هو وحده الشرط الحاسم لانجاز التقدم .

ولكن الديمقراطية الامريكية حتى مطلع القرن العشرين ، لم تكن قد أصبحت بعد سوقا حرة سواء للأفكار أم للأفراد . ان « أزمة الليبرالية » عند ديوى و « أزمة الفكر والاقتصاد » عند بيرد ، كشفتنا فشل الفكر الأمريكى .

والمؤسسات الأمريكية في توفير وحماية ودعم الفردية في مجتمع لا شخصاني ، تتزايد وحدته باطراد . وحينما رأوا المبدأ الليبرالي يتعارض مع الملكية والائتوقراطية ، ظنوا أن فردية حرية العمل قد خلقت بصورة غير مسئولة الظروف الاجتماعية التي لا يمكن أن تتحقق فيها فردية ليبرالية حقا ومسئولة . والغريب أن الافراد في عالم القرن العشرين رأوا من الضروري أن يتعاونوا من أجل أن يظل الفرد محتفظا لفرديته بمعنى ودلالة . وبينما رأى ديوى أن المدارس هي التي ستنجز هذا الهدف ، رأى بيرد أن الحكومة والإدارة العامة هي التي ستنجزه . ورفض كلاهما المساواة التقليدية بين فردية حرية العمل ، وبين الحكم الديمقراطي الحر .

أن طرفي النقيض الفيلسفين اللذين عرفهما جيمس بأنهما الحتمية والعدمية ، قد رأى ديوى وبيرد أنهما أساس أزمة المجتمع الغربي : النزعة الدكتاتورية الماركسية والفاشية من ناحية ، ورأى البرجماتيون أن كلا من هذه المذاهب ينبذ في الأساس الفكر والإرادة كقوى مجددة في التاريخ ، وذلك لأن الطرفين الفيلسفين اللذين تركز عليهما هذه المذاهب ينكران واقم الطاقة الإبداعية للخبرة البشرية ، حين أكدا في جمود عقائدي أن الكون اما مكتمل أو متجزئ . وكما رأى جيمس في البرجماتية طريقا وسطا بين شقي أزمة الفلسفة ، رأى ديوى وبيرد في الديمقراطية التقدمية التجريبية الطريق الوسط بين النزعة الحتمية والنزعة العدمية في أزمة الليبرالية .

وأكد البرجماتيون - أولا وقبل كل شيء - على الاجراء العلمي . فالصدق صفة تطرا على افكار معينة بصورة عامة وخلال الزمان ، وأصبح التاريخ بهذا المعنى قوة ديمقراطية دافعة . واعترف البرجماتيون بأنه اذا ما سلمنا بطبيعة الفكر الدينامية فإن الحياد الصارم في جمع المعطيات ، واختبار الفروض سيكون امرا مستحيلا . ولكنهم دعوا على الرغم من هذا الى الالتزام الصادق بمنهج البحث ، اذ يجب ضمان الموضوعية ، طالما كان هذا ممكنا سيكولوجيا ومنهجيا .

واذا كان ديوى وبيرد قد أصر كل الاصرار على المنهج العلمي ، إلا أنهما لم يبينابوضوح حدوده بالنسبة للدراسات الاجتماعية والتاريخية، بل ولم يستخدما المصطلح استخداما متسقا . مايز ديوى بين العلم كاجراء معملى وكمجموعة من المعطيات المحققة ، وكموقف عام من مشكلات المعرفة . ولكن الملاحظ أن كل هذه التمايزات لم تكن واضحة تماما في كتاباته عن المشكلات الاجتماعية . ولحظ جيل كينيدي Gail Kenedy أن ديوى

كان على صواب حين نظر الى المجتمع الديمقراطي كجماعة من العلماء .
ونكن التشبيه الذى ساقه ديوى لم يكن أكثر من أمنية متخيلة ، هذا علاوة
على أن العلم كتكنيك معملى يستلزم درجة من التحكم فى متغيرات المشكلة
موضوع البحث ، والتي أدت الى الانشقاق . ولكن هل المرء حر فى أن
ينتر المنهج العلمى ويعمل على أساس لا عقلى ؟ واضح أن هذا غير ممكن فى
ديمقراطية التجريبية العلمية . أن ديوى لم يصب اهتمامه على المشكلة
إلا ليؤكد أن الراى العام بحاجة الى أن يتعلم مبادئ الاجراء العلمى .

ووقع بيرد فى خلط أعمق ، إذ وافق على راى هوبسون الذى يقول
فيه : أن معيار العلم لابد وأن يكون الدقة فى التنبؤ بالمستقبل . وتجاوز
بيرد هذا الى القول بأن علم التاريخ ، إذا ما أمكن وضعه ، سوف يحصر
المرء فى مستقبل محدد مسبقا . ورفض بيرد هذا الراى باعتباره مفكرا
برجماتيا . ولكنه - دون سبب واضح ودون أن يدرك التناقض الذى وقع
فيه - رفض أيضا فلسفة ماركس عن التاريخ باعتبارها « غير علمية » ذلك
لأنها تحاول تحديد الهدف النهائى الجامد للحركة التاريخية . ويبدو أن
بيرد لم يكن مدركا أنه ، مثل ديوى ، استخدم كلمة « العلم » بمعنىين
أثنين على الأقل مختلفين .

أكثر من هذا أن النهج التجريبى فى معالجة التاريخ أثار مشكلات
أساسية لم يسلم بيرد الا ببعضها فقط . فقد أكد أن على المؤرخ أن يلتزم
الموضوعية فى جمعه وتقييمه للمعطيات . وقال : أن وقائع الماضى الصادقة
هى وحدها النافعة . وعرف بيرد أيضا أن المؤرخ محصور بالضرورة بخبرته
انساقية ، وأنه لا يستطيع أن يرى سوى ما كان مقدما « خلف عينيه » .
وأدرك بيرد هذا التناقض واستمر فى المطالبة بنهج امبريقى فى دراسة
التاريخ ، كما أنكر امكانيته فى الوقت نفسه . ونظرا لهذا الخلط والنشوش
حمل معنى علم التاريخ بالدقة ، فقد قال بأنه كلما كانت معرفة المرء
بالماضى أكثر دقة ، كلما كان مجال اختياره فى المستقبل أقل مساحة . ومع
هذا فإن الغرض من اكتساب المعرفة التى يثبت صدقها بالمنهج امبريقى ،
هو تزويد الغرض البشرى بما يحتاج اليه من معلومات تفيد فى السيطرة
على أحداث المستقبل . أى لكى يصبح التقدم ممكنا فى اتجاه بداته .
وكثيرا ما كان بيرد يفوته التمييز بين المعرفة الإيجابية المحققة عن الماضى ،
وبين المعرفة التوقعية الشرطية عن المستقبل ، فقد كان جينا يتصور المعرفة
بناء أو فرضا أداتيا جزئيا ، ويتصورها حينما آخر كيانا حتميا عاما ،
ولم يستطع أبدا حسم هذا التناقض .

وأخفق بيرد أيضا فى فهم طريقة تولد المعرفة التاريخية من خبرة

الماضى . ولم يكن بالامكان ان تصبح فلسفة التاريخ عنده فلسفة نسقية ، نظرا لأن تصوره للمعرفة تصور جزئى ومتناقض . فقد كان بيرد المفكر الامبريقي المذهب ، يؤكد ان المعرفة الدقيقة عن التاريخ معرفة خبرية ، بينما بيرد الاخلاقى ذهب الى أن أحداث وكتابات التاريخ ترتكز على نوع من الاجماع الاخلاقى وراء الخبرة يكشف الحقائق الخالدة «لروح الانسانى» . وظل هذان الدوران منفصلين حتى على الرغم من أن الحضارة كاطار مرجعى حاولت الجمع بينهما .

وأثار مفهوم بيرد عن « التاريخ كواقع » مشكلات اضافية . أولا : كان هذا المفهوم تأملا ميتافيزيقيا . وبالتالي لم يكن بالامكان اثباته تجريبيًا . ثانيا : لم يعالج بيرد مشكلة كيف أن التاريخ الذى لا يدخل فى نطاق الخبرة - وهو القطاع الأكبر من التاريخ كواقع - هو تاريخ صحى أو تاريخ مؤثر على الحاضر . وذهب بعد هذا الى أن التاريخ كواقع يتألف من عناصر الضرورة والمصادفة والارادة البشرية . ولكن غير معروف حقيقة النسب الدقيقة لكل هذه العناصر فى كل حدث من الأحداث . وقال : ان المؤرخ ، وهو القوة الممثلة للمجتمع العارفة بحكم مهنتها للماضى ويسترشدها بها المجتمع الى المستقبل ، عاجز هو أيضا عن أن يدرك بخبرته التاريخ فى شموله . ان خبرته تعنى فقط جزءا من المعطيات أو روايت الاحداث . اننا تاريخية ، ويستنتج المؤرخ منها صورته الخاصة عن الماضى الذى يقود الى الحاضر . ولكن هل التاريخ كواقع قوة مؤثرة حقا ، أم أنه فقط روايت . تخافت عن الماضى ، ويمكن معرفتها بالخبرة ؟ وإذا كان الأخير فهل الأمر فاعصر على تلك الاجزاء المترسبة عن التاريخ والتي اختارها المؤرخ فتكون هى وحدها فقط القوة المؤثرة على الحاضر ؟ وما هو اذن أثر المعطيات التى تستطيع المؤرخون أن يعرفوها ولكنهم آثروا اغفالها ؟ اخفق بيرد فى بيان ادلالات الضمنية للخبرة كمنهج يلتزم به المؤرخ ، وهو ما كشف عن حدود حقيقة يتصف بها النهج البرجماتى فى تناول التاريخ .

وينزع جزء من التشوش الفكرى عند بيرد الى ادعاء البرجماتية ، دون برهان ، ان العلم والمنطق متحدان فى الأساس ، وانهما عمليتان تصححان انفسهما تلقائيا ، وانهما اتحدا عن طريق منهج مشترك للبحث . وهنالك اصبحت الحكم النهائى على مبحث التاريخ ، مثله مثل أى مبحث آخر ، على أساس نجاح وفائدة نتائجه ، ولكن بيرد أكد ان المعرفة الصادقة عن الماضى هى وحدها التى تثمر معرفة تاريخية نافعة ، واى حجة غير هذه ستوقع صاحبها فى خطأ تاريخى ، ولكن التصريح بهذا الرأى يعنى قبول خطأ النزعة التاريخية البرجماتية : العمل وفق معرفة كانت خاطئة قد يؤدى ايضا الى نتائج نافعة ، ولهذا أصاب ديوى حين قال : ان أى قضية تحسم

بنجاح أى موقف غير محدد هى قضية ملائمة منطقيا ، ولكن هذا لا يكفى للباحث عن الصدق التاريخى ، مهما كان تصورا لنسبية هذا الصدق . لقد كانت المعرفة دائما مشروطة والسلوك مطلقا ، ولكن اذا ثبت النجاح الاجتماعى لنتائج سلوك تنبأنا بها على أساس خطأ تاريخى ، فما هى المعايير التى يمكن للمرء أن يستند اليها لبيان خطأ مثل هذه المعرفة ؟ .

لم يكن التاريخ كواقع شيئا أقل من الصدق المطلق (كل شئ حدث ولا يزال يحدث فى هذا الكون منذ بدء الزمان) ، أما التاريخ كفكر - وطبيعة ارتباطه بهذا التجريد - فهو أمر لم يستطع بيرد توضيحه بصورة نهائية . أن التاريخ كواقع لا يدخل الخبرة ، ولكنه بالضرورة قوة مؤثرة توجه وتراجع ما يدخل الخبرة . لقد كان يبرز دائما فى خلفية فكر بيرد أمل فى معرفة كل حقيقة التاريخ ، حتى على الرغم من اعترافه على مستوى آخر بأن مثل هذه المعرفة لا جدوى منها . ولكن تحرير التاريخ كفكر من التزامه بالتاريخ كواقع ، سوف يجعل من معرفة الماضى مخلوقا من سجن الخيال ، ومثل هذا المخلوق ليس بالدليل الذى يعتد به من أجل المستقبل وفى النهاية فإن الصورة الدقيقة للعلاقة بين التاريخ كفكر وبين التاريخ كواقع ظلت غير واضحة . ولم تعد فلسفة بيرد التاريخية التقدمية شيئا آخر أكثر مما ادعى لها : عمل فردى من أعمال الايمان .

لم يجد جيمس وديوى صعوبة كبيرة مع التاريخ كواقع على نحو ما وجد بيرد ، وذلك لأنهما أغفلا عادة القضايا التى طرحها ، فقد كان اهتمامهما بفهم ما حدث فى الماضى ، أقل من اهتمامهما بعلاقة الأفكار والمعتقدات السائدة بالسلوك المتوقع . وكان اهتمامهما بنقد الافكار أكثر من اهتمامهما بتصوير وتفسير النتائج المترتبة عليها ، ولهذا يمكن القول أن مهمتهما كانت أيسر ، ذلك لأن المستقبل طبع ، والأفكار قابلة للتعديل فى يسر وسهولة مع مسار الأحداث . أما الماضى فهو ماض انتهى ، وحتى اذا كانت أفكارنا عنه يمكن تغييرها كلما ظهر الى النور شاهد أو دليل جديد ، إلا أن الأحداث التى أدت الى هذا الدليل قد ضاعت ولا حيلة فى عودتها . أن الدليل وحده هو موضوع الخبرة ، والمعرفة الناتجة عنه ستظل دائما انعكاسا شاحبا لأحداث غنية وقعت فى الماضى . ولم يتوقف بيرد أبدا ، شأنه شأن أى مؤرخ ممتاز ، عن معرفة هذه الوقائع فى شمولها . وسبق أن عبر عن هذا بصورة مؤثرة لأحد أصدقائه حين قال له : « عندما يوافينى الأجل سيظل عقلى يخفق بجناحيه يلطم قضبان سجن الفكر » (٢)

ب :

بينما قاد اهتمام جيمس وديوى وبيرد بأنماط الخبرة المختلفة الى اتجاهات متباينة ، الا ان ثلاثتهم سلموا بأن الايمان بفكرة التقدم - سواء على المستوى الشخصى او الاجتماعى او التاريخى - يستلزم ارادة الايمان . والايمان - كما أكد جيمس - هو فى الأساس مسألة مزاج ، انجبت امريكا دائما اعدادا كبيرة من المفكرين الواقعيين الميالين الى التفاؤل ، والذين يرون فى عقبات الطريق الى التقدم مجرد مناسبات لمزيد من العمل الاكثر وعيا والاكثر حماسا . واخيرا كان ايمان البرجماتى هو أن يتشكل هذا المزاج ويفذيه الذكاء والتعليم والعلم ، واصبح هذا هو ايمان غالبية الليبراليين الأمريكيين فى العقود الأولى من القرن العشرين .

ولكن لم يكن جميعهم مؤيدين لهذه الرؤية التقدمية بكل ما انطوت عليه من أمل ، وزعم برجماتى بأن الفكر والارادة قادران على توجيه مسار ، ان لم يتجاوزا ، فوضى التاريخ « العنانة الضخابة » ولكن مزاجا كمزا هنرى آدمز لم يكن ليسلم بهذا البراي ببساطة ، دون أن يقضه موحس . نسك ونساؤل . اذ قادتة ميولة الى الاتجاه المعارض ، حيث رأى ان التاريخ فى نهاية الأمر عماء ، وأن الفكر عن التاريخ - على الرغم من كل الجهود المبذولة - لم يخلق نظاما أو تقدما ، بل خلق وهما بهما . وعبر عن رأيه هذا بايجاز حين قال فى كتابه (التعليم) : « العماء هو قانون الطبيعة والنظام هو حلم الانسان » (٣) لقد اغترب الانسان عن الطبيعة ، ومن دواعى السخرية أن مصدر اغتربه هو اعتقاده الراسخ بأن العماء المحيط به يرتكز على نوع من الوحدة ووراء معنى ما . وبقدر ما يصير المرء على السيز وراء هذه الوحدة الوهمية ، بقدر ما يضل بعيدا عما هو طبيعى . ولهذا وجد الانسان نفسه وحيدا مع البديل الآخر ، حيث يخضع ذون تفكير لتزوات انطبيعة ، أو أن يسعى جاهدا بكل ارادته بحثا عن الوحدة والمعنى ، فيسهم بهذا كمصدر اضافى للطاقة العشوائية التى تدعم العماء السائد (٤) . ووجد آدمز فى نفسه القدرة ، أطول فترة من حياته ، على متابعة المسار الأخير ، ولكنه فى آخر حياته أدرك أن جهده عبث وادعاء مظهرتى ، شأنه شأن نزعة التفاؤل الساذجة عند الليبراليين ، وارتد هنا آدمز الى ذكريات حلوة مرة عن ازمان غابرة حافلة بالبطولة والبساطة .

ولكن آدمز شارك كلا من جيمس وديوى وبيرد اجناسهم بالأزمة التى استشارتهم . واتفق معهم فى نقده للمجتمع الحديث وكان مثلهم واضح الرؤية والبصيرة ، بل وربما كان أسلوبه أكثر رشاقة . اتفقوا جميعا على أن الركائز القديمة للاتساق الفكرى والثقافى قد تهاوت ، ولكن آدمز

انشق عنهم فيما يتعلق بالسؤالين - أين ترك هذا الأمريكيين، وفي أي موضع هم الآن ؟ .. وما هي آفاق الرؤية بالنسبة لهم مستقبلا ؟ . وضع جيمس وديوى وبيرد ثقتهم في قدرة الإنسان على أن يستمد بوعى - مستعينا بالعلم - معانى أكثر وأفضل من خبرته المتراكمة . وراوا أن الذكاء والعقل والمنطق والتجريبية ، شاهد على أن بالامكان توجيه مسار التقدم مستقبلا . ولكن آدمز كان أقل منهم ثقة . فقد قال عام ١٩٠٤ « ثور الطبيعة كل يوم وتسبب أحداثا مدمرة للملكية والحياة ، بينما تضحك في بساطة على الإنسان .. لقد انفصل قدر هائل من القوة عن طاقة الكون المجهول ، بينما لا تزال تنكشف مستودعات أكبر من الطاقة يقال : انها لا نهائية » (٥) وخلص آدمز الى نتيجة محددة تقول : أيا كانت الوحدة التي يكشف عنها العلم في منحنى التاريخ ، فاننا لا نزال ننتظر مزيدا من السرعة ، ومزيدا من التثنت ، ومزيدا من العناء . والمستقبل وحده هو الكفيل بأن يوضح أيهم على صواب .

ملاحظات

الباب الاول

١ - من آدمز انى شارلس ميلتيس جاسكيل Charles Milnes Gaskell
غى ١٤ مارس ١٩٠ فى كتاب « رسائل هنرى آدمز »
The Letters of Henry Adams

- ١٨٩٢ - ١٩١٨) اشرف على اصداره
Worthlington Chauncey Ford

الناشر بوسطون ونيويورك - هو غتون مفلين ١٩٣٨
Hovghton Mifflin

رسالة من آدمز الى وليام جيمس بتاريخ ٢٠ يونيو ١٩١٠ من الكتاب

نفسه ص ٥٤٣

كتب آدمز فى ٢ اغسطس ١٩١٠ الى جاسكيل يقول له : عندما
فذفت بكتابى الصغير فى وجوه المشتغلين بالعلم خلال الشتاء الماضى ،
وحين رنست - اذا جاز هذا التعبير - جامعاتنا الامريكية فى بطنها باقى
واعنف ما يكون فى استهانة واحتقار ، توقعت رد فعل عنيف واحتجاجا
شديدا بعدد ما أصدرته من نسخ كتاب « رسائل » . ولكننى فى النهاية
عميد مدرستهم ، وعليهم ان يصفوا الى ما ا قوله لهم . وواقع الامر ان كل
رسالة غلبت عليها روح لماذا بطبيعة الحال ! ونحن نعرف . الخ الخ ولكن
كذا وكذا . ان صديقى العزيز القديم المسكين ، وزميلي أيضا وليام جيمس ،
قد شن وحده نوعا من الحرب . والمجتمع على استعداد لنزعة جمعية ،
وقد أضحت طبقتنا ميتة مثل طائر الدودو المنقرض .

ولكن شخفاً واحداً على الاقل ارسل نقداً على « الرسالة » ، على
الرغم من ان آدمز لم يتسلم رده وقت تراسله مع جيمس . فقد كتب
هنرى ا . بامستيد عالم الفيزياء بجامعة ييل رسالة الى آدمز فى
١٦ يونيو ١٩١٠ ولكن رسالته فيما يبدو لم تصل (او لم يعرفها آدمز)
قبل رسالته الى جاسكيل بتاريخ ٢ اغسطس انظر

William H. Jordy, Henry Adams : Scientific Historian (New Haven
Yale University press, 1952).

٢ - من آدمز الى مرجريت شانلر Margret Shanler بتاريخ
٩ سبتمبر ١٩٠٩ فى كتاب اشرف على اصداره

Newton Arvin, The Selected Letters of Henry Adams (New York :
Farrar Straus, 1951) 263.

Straus, 1951) 263

ومن جيمس هنرى آدمز بتاريخ ١٧ يونيو ١٩١٠ فى كتاب « رسائل وليام
جيمس » باشراف هنرى جيمس

Henry James, ed., The Letters of William James (Boston : the
Atlantic Monthly Press, 1920) II : 344.

٣ - ماكس بايم - وليام جيمس وهنرى آدمز
Max I. Baym, « William James and Henry Adams, » New England Quart-
erly 10 (Dec. 1937) : 731.

٤ - رسالة من آدمز الى هنرى جيمس بتاريخ ٢٢ يناير ١٩١١ فى
كتاب « رسائل » الذى اشرف عليه فورد ، ج ٢ ص ٥٥٨ .

٥ - كتاب « رسائل » اشرف جيمس . هذا النادى غير النادى
الميتافيزيقي على الرغم من ان بعض الشخصيات هنا هى نفسها . وتشير
رسائل جيمس الى جفاعات اعتادت ان يلتئم شملها وقت الغداء ، وكان
بعضهم ممن ذكرهم بيرس عند تكوين النادى الميتافيزيقي وهم : جيمس ،
وفيسك ، وشونس رايت ، وجوزيف ب . فارنر ، وهولز ، ونيكولاس
سانت ، وجون جرير ، وبيرس نفسه بالطبع . وارتاب فيليب فينر فى
مسألة وجود النادى الميتافيزيقي الا فى ذاكرة بيرس غير الواضحة ،
واشار الى اننا لا نجد اى ذكر لهذا النادى فى رسائل مؤسسيه المزعومين .
واشار بوجه خاص الى ان جيمس الذى تزخر كتاباته « بالاعتراف السخى »
لم يشر اليه ابدا . انظر

Philip Wiener, Evolution and the Founders of Pragmatism (Sam-
bridge : Harvard University Press, 1949) 25.

ولكن بعد وفاة فيسك بأربعة أعوام أى عام ١٩٠١ ذكر جيمس حدثا
طريفا ، يشير الى ان ذكريات بيرس ليست وهما . كتب جيمس فى
٢٤ أغسطس ١٩٠٢ الى ت. س. بيرى : « اذا شئت حكاية اخرى ، فانى
افص عليك كيف اجتمعنا انا وشوش رايت وشارلس بيرس ، وسانت جون
جرير ، وفارنر ، وحددنا موعدا ذات مساء لمناقشة « الفلسفة الكونية »
واستغرق ج. ف . منذ البداية فى النوم امام أعيننا . حدث هذا
عام ١٨٧٤ وكلمة « حددنا موعدا ذات مساء » تشير الى ان هذا كان شبه
عام ١٨٧٤ وكلمة « حددنا موعدا ذات مساء » تشير الى ان هذا كان شبه
روتين . انظر جيمس : رسائل - ج ٢ - ص ٢٣٣ .

٦ — أرسل جيمس الى آدمز ست نسخ من المقالتين ؛ وهو يعرف أن « مذهبه الارادى » سيحدث رد فعل عنيف . ولم يكن مخطئا . وكتب ارنست صهويلس يقول « ان المعتلين ادركنا فيه (آدمز) شبح التناقض » وان آدمز « ارتاب فى محاولة جيمس . . أن يجد دعما علميا لنظرية التاريخ » انظر :

Ernest Samuels, Henry Adams : The Middle Years (Cambridge : Harvard University Press, 1958) P. 231.

٧ — جمعت المقالتين معا وصدرتا تحت عنوان
"The Sentiment of Rationality", Alburey Castell

فى كتاب اشرف على اصداره
تحت عنوان

Essays in pragmatism (New York : Hafner publishing Co. 1968 II.

٨ — نفس المرجع ص ٩

٩ — نفس المرجع ص ٢٧

١٠ — نفس المرجع ص ٣٦ .

١١ — وردت العبارة فى كتاب

Jordy, Henry Adams, 74.

١٢ — رسالة من آدمز الى وليام جيمس بتاريخ ٢٧ يوليو ١٨٨٢
Harold Dean Coter ed.

Henry Adams and his Friends (Boston : Houghton Mifflin, 1947).

١٣ — انظر

Gay Wilson Allen : William James : A Biography (New York, the viking Press, 1967), 476 — 477.

١٤ — كان على جيمس ان يسأل كذلك عن نسخة من كتاب « التعليم

Education » فى رسالة الى آدمز بتاريخ ٧ ديسمبر ١٩٠٧ .

وتكشف الرسالة ورد آدمز عن الكثير من أسلوب المراسلات بين الصديقين .

« ألا تظن أن بعد هذه الهوة المعتمدة من الزمان والانفصال أصبحت مدينا لك لأنك إسرت لى الحصول على نسخة من سيرتك الذاتية ؟ وحين اردت البحث عن نسخة فى الصيف الماضى فى دار ميلى فارنر القيت نظرة سريعة على ثبت الأعلام بحثا عن « جيمس » ووجدت نفسى مهتما (مع آخرين) بأن جعلت كيمبريدج صحراء كلامية . ان الدم وحده هو الذى

يفصل هذه الإهانة : ولكنك شيخ عجوز (فعمرك ٧٠ وكنت طوال هذه الأعوام أقدر أن عمرك ٤٠) ولهذا قبلت تصفية الإهانة وديا مقابل الكتاب .

« ويمكن أن أضيف إلى أن كتب السير الذاتية هي أفضل ما أحب من الدراسات الأدبية وهي الكتب الوحيدة التي أوثر شراءها خارج الرسائل المتافيزيقية ، وإنى فى لهفة لكى أقرأ كتابك بوجه خاص » .

ورد آدمز على هذه الرسالة برسالة أخرى بتاريخ ٩ ديسمبر ١٩٠٧ :
انظر :

Ford : Letters, II : 485 — 586)

Allen William James, 477

— ١٥ —

وتوجد صورة طبق الأصل من رسالة جيمس ص ٤٧٨ — ٤٧٩ .

١٦ — هنرى آدمز : انحلال العقيدة الديمقراطية
Henry Adams, The Degradation of the Democratic Dogma (New York : The Macmillan Co., 1919), 129 Compiled by Henry's Brother Brooks, "The Tendency of History"

يتضمن الكتاب الدراسات التالية بقلم آدمز

« اتجاه التاريخ A Letter to American teachers of History رسالة
إلى معلمى التاريخ الأمريكين The Rule of Phase Applied to History.
« قانون المراحل مطبقا على التاريخ
بالإضافة إلى مقالة طويلة كتبها بروكسر تحت عنوان « تراث هنرى آدمز » .

١٧ — هنرى آدمز — تعليم هنرى آدمز
Henry Adams, The Education of Henry Adams, (Boston : Houghton Mifflin Co., 1918,) 301.

١٨ — « أربعون عاما مضت وأصدقائنا عاكفون على تفسير أمور ،
وقد أنزلوا الكون إلى حيث وضعه داروين وشارلس لابل . وتبين لهم الآن
أنهم لا يعتقدون أن هناك أى تفسير أو أن باستطاعتك أن تختار بين ست
أمور كلها صواب . الألمان جميعهم مشوشون . وثم استبعاد كل قاعدة عامة
أقرناها منذ أربعين عاما . ولعل القاعدة التى طرحناها جانبا تماما هي
قاعدة داروين عن البقاء ، لم يعد لها ساق تقف عليها . بل أعتقد أن كل من
تفسه طرحها جانبا » . رسالة من آدمز إلى ميليس نجاسكيل بتاريخ ١٤
يونيو ١٩٠٣ طبعة فورد — الرسائل ج ٢ ص ٤٠٧ .

١٩ - أوضح جوردن كيف أن آدمز لم يتهم هذين القانونين على نحو صحيح تماما . انظر هنري آدمز - ص ١٥٨ - ٢١٩ .

Adams, Degradation, 281.

- ٢٠

٢١ - نفس المرجع ، ص ٣٠٨

٢٢ - نفس المرجع ص ٢٢٤ - ٢٢٥

٢٣ - ذكر آدمز قانون الأنطروبي Entropy في رسالة له بتاريخ ١٩٠٢ إلى بروكس آدمز في طبعة فورد « الرسائل » ج ٢ ص ٣٩٢ ويتضمن كتاب التعليم ثلاث اشارات فقط إلى لورد كلفن والأنطروبي ، على الرغم من وجود شواهد قوية تدعم الحجة القائلة بأن آدمز كان من أصحاب نظرية التحلل قبل أن يسمع بلورد كلفن انظر :

Timothy Paul Donovan : Henry Adams & Brooks Adams : The Education of Two American Historians (Norman, Okla : University of Oklahoma Press, 1961), 102 — 125.

ويبدو أن آدمز كان يشعر بأن هناك رابطة قوية تربطه بلورد كلفن تتجاوز الرابطة الفكرية فقط . وقال في رسالة له : « قال (لورد كلفن) في آخر كلماته أن حياته كانت فشلا كاملا بالنسبة لما بذله من جهد طويل لخفض ضاقته البدنية إلى أقل حد ممكن . ومات وقد خلف الوحدة أو الاثنينية أو الكثرة من الطاقات ، كما كانت من قبل بكل الصراع الدائر حولها . »
Adams, Degradation 238 — 239.

انظر
وقال آدمز في رسالة له أرسلها قبل ذلك بنعامين إلى مازجريت شانلار :
« ترى هل حدثت لك عن الأثر العميق الذي تركه في نفسي اعتراف لورد كلفن وهو يحتضر ، بأنه أخفق تماما في فهم أي شيء ؟ انني وأنا الشخص الرافض لمواجهة هذا التصريح أشعر بسعادة إذ أجد شخصا آخر يقول ذلك نيابة عنني » . انظر رسالة من آدمز إلى شانلار بتاريخ ٤ سبتمبر ١٩٠٨ -
Ford, ed., Letters II, 506

Adams, Degradation, 141.

- ٢٤

٢٥ - كل العلماء الذين ذكر آدمز أسماءهم لتأييد نظريته هم علماء

أوروبيون ، وهم :

Wilhelm Ostwalt, Johannes Von Hartmann. Albert Dastre, Jean-Albert Gaudry, Heinz Hopf, Augustus de Morgah.

٢٧ - افكر فى طبع رسالة الى الاساتذة . خبث محض : ولكن التاريخ سيموت ما لم نستثره . ان الخدمة الوحيدة التى أستطيع ان أقدمها لميتى هى ان اعمل مثل البرغوث . من آدمز الى مارجريت شانلار فى ٩ سبتمبر ١٩٠٥ - فورد - رسائل « ٢ ص ٥٢٤ .

Adams, Degradation, 212 — 218.

- ٢٨ -

كتب آدمز عام ١٩٠٥ « كان كلفين رجلا عظيما ، وانى لحزين لاننى لم أبرع فى الرياضيات حتى أتبعه بدلا من داروين الذى كان كله خطأ » . من آدمز الى مارجريت شانلار فى ٦ يونيو ١٩٠٩ - فورد « رسائل » ٢ - ص ٥١٩

Adams Degradation, 157.

الانجاز الذى

- ٢٩ -

حققه داروين هو انه وضع كل العمليات الحيوية خاضعة لقانون النمو او التطور . وسواء اكان الى اعلى ام الى اسفل فهو غير ذى أهمية بالنسبة للمبدأ القائل : ان التاريخ كله لا بد وان ندرسه على أساس انه علم نفس المرجع - ص ١٥٣ .

٣٠ - نفس المرجع - ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

- ٣١ -

Howard M. Munford, "Henry Adams and the Tendency of History" New England Quarterly 32 (March 1959) : 88.

كتب آدمز الى اليزابيث كامبيرون فى ٢٤ يناير ١٩١٠ ، وذلك قبل شهر من تاريخ ارساله خطابا الى اصدقائه وزملائه فقال لها : « اتسلى بطبع محد صغير قصد المزاج مع اصدقائى المؤرخين . والدعابة هنا ان لا احد منهم سوف يفهم المزاج المقصود . ولا أدري اذا كنت سأعرف الدعابة او لم اكن صاحبها أم لا . ولكننى سأحاول جاهدا الا تكون لاذعة . وانه لمن حسن الحظ ان لا شئ يهم ، ولا احد يعنيه الامر . ان أمريكا مساحة شاسعة موحلة ، وبممكنك ان تقذفها بالحجارة ولكنها ستختفى كلها فورا دون ان تحدث أى رذاذ » . فورد - رسائل - ص ٥٣١ .

٣٢ - انظر ملحوظة رقم ١٩ السالفة .

٣٣ - من جيمس الى هنرى آدمز بتاريخ ١٧ يونيو ١٩١٠ - رسائل ، ص ٣٤٥ - ٣٤٧ .

٣٤ - نفس المرجع ١٩ منه ١٩١٠ .

٣٥ - من آدمز الى جيمس في ٢٠ يونيو ١٩١٠ - فورد « رسائل »
ح ٢ ص ٥٤٣ - ٥٤٤ .

٣٦ - من جيمس الى آدمز في ٢٦ يونيو ١٩١٠ - جيمس « رسائل »
ح ٢ ص ٣٤٧ .

٣٧ - من جيمس الى جيمس وارد في ٢٧ يونيو ١٩٠٩ رالف بارتون
بيرى :

Ralph Barton Perry: "The thought and Character of William James
(Boston : Little, Brown and Co. 1936) II : 656.

٣٨ - وليام جيمس : ارادة الاعتقاد ومقالات اخرى . نيويورك -
لانجمان ، جرير .

William James : The Will to Believe and Other Essays in Popular
Philosophy (New York, Longmans, Green and Co., 1897), 1, 26.

٣٩ -
Frederick Cople Jaher, Doubters and Dissenters : Cataclysmic
Thought in America, 1885 — 1918 (New York : The Free Press of
Glencoe, 1964) passim

Boston Herald, Feb. 17, 1899

٤٠ -

٤١ - الاقتباس من
Robert L. Beisner, Twelve Against Empire : The Anti-Imperialists
1898 — 1900 (New York : McGraw-Hill, 1968), 47.

Jaher, Doubters and Dissenters, 4 — 18.

٤٢ -

٤٣ -
Morton and Lucia White, the Intellectual versus the City : From
Thomas Jefferson to Frank Lloyd Wright. (New York : New
American Library, 1964) 13 — 17.

٤٤ -
John Fiske, « A Century's Progress in Science », Atlantic Monthly 78
(July 1896) : 25.

٤٥ - شارلس ساندروز بيرس ، « قواعد العلم عند بيرسون »
Charles Saunders Peirce, Pearson's Grammar of Science Popular Science
Monthly 58
مجلة

عدد يناير ١٩٠١ ص ٢٩٦ - ٣٠٠ . ومن شاء الاستزادة عن دور العلم ، وما أسهم به في الشك وفقدان اليقين في آخر القرن - انظر
Barbara Lynette McClung, "Science and Certainty at the Turn of the Century : A Study of Ideas Revealed in American Periodical Literature, 1899 — 1910 (Master's thesis, Tulane University, 1965).

٤٦ - انظر دافيد بريوار القرن العشرين من خلال وجهة نظر أخرى
David J. Brewer, The Twentieth Century from Another Viewpoint
(New — York : F. H. Reven Co. 1899) 30 — 33.

٤٧ - انظر وشنطن جلادين - الوثنية الجديدة
Washington Gladden, the New Idolatry (New York : McClure, Phillips and Co., 1906), 231.

٤٨ - ه . و . هورويل « مظاهر التناقض في الحياة الأمريكية »
H. W. Horwill, "Incongruities in American Life". Current Opinion
30 (March -930), P. 351.

٤٩ - جاهر « الشكاك والمنشقون »
Jaher, Doubters and Dissenters 4 — 18.

٥٠ - لا شاء الاستزادة بشأن الحوار حول الاتجاهات الأمريكية المتناقضة من فكرة التقدم خلال العقد الأول من القرن العشرين انظر
Henry F. May, The End of American Innocence : A Study of the First Years of Our Time, 1912 - 1917 (Chicago — Quadrangle Books, 1959) 20 — 29.

٥١ - مورتون هوايت - الفكر الاجتماعي في أمريكا : الثورة ضد النزعة الشكلية
Morton White, Social Thought in America : The Revolt Against Formalism (1949 — Boston, the Beacon Press, 1957).

هوايت أول من استخدم مصطلح النزعة الشكلية ، وبعدها دخل ضمن المقررات اللغوية السائدة على لسان مؤرخي الفكر عند وصف قسما معينة ميزت الفكر خلال القرن التاسع عشر . ويعنى المصطلح بوجه عام تراث النزعة العقلية الفلسفية والمنطق القبلى ، والنزعة التشريعية المطلقة ، وضرب من ضروب التاريخ العلمى الذى يستهدف صياغة قوانين ثابتة للنمو والتحليل التاريخى . انظر بوجه خاص نفس المرجع ص ١١ - ٣١ .

٥٢ - بالاضافة الى هوايت وأساليب معالجة انتقال الفكر فى اواخر
القرن الماضى وأوائل القرن الحالى انظر نفس المرجع :

Cushing Strout, The Pragmatic Revolt in American History : Carl
Becker and Charles Beard (New - Haven, Yale University Press,
1958) 15 — 29.

Henry Steele Commager, The American Mind : An Interpretation
of American Thought and Character Since the 1880's (New Haven:
Yale University Press 1950). Richard Hofstadter, The Progressive
Historians Turner, Beard, and Parrington (New York : Vintage
Books 1968) 3 — 43 Charles Forcey, the Crossroads of Liberalism :
Croly, Weyl, Lippmanss and the Progressive Era : 1900 - 1925 (New
York : Oxford University Press, 1961). David W. Noble, The
Paradox of Progressive Thought (Minneapolis : University of Min-
nesota Press 1958).

لعل اذكى الملاحظات بشأن تناقض المفكرين الامريكيين ازاء فكرة التقدم
فى اواخر وأوائل القرن هى ملاحظات نوبل
Noble

٥٣ - أوليفر وندل هولمز « القانون العام »
Oliver Wendell Holmes, The Common Law (Boston : Little Brown
and Co. 1881). 1 — 2.

٥٤ - أوليفر وندل هولمز « طريق القانون »
Oliver Wendell Holmes "The Path of the Law". in Perry Miller,
American thought : Civil War to World War I (New York : Holt
Rinehart and Winston, 1964) 204.

٥٥ - هوبرت كرولى - الديمقراطية التقدمية
Herbert Croly, Progressive Democracy (New York : The Macmillan
Co., 1914) 27 — 28.

٥٦ - فورس - مفترق الطرق فى الليبرالية
Forcey, Crossroads of Liberalism 16 — 17.

٥٧ - هوبرت كرولى - وعد الحياة الامريكية

٥٨ - نفس المرجع - ص ١٣٩
Herbert Croly, The Promise of American Life (Cambridge :
Harvard University Press, 1956) 3

٥٩ - نفس المرجع ص ٤٥٢

- ٢٤١ -

(م - ١٥ فلسفة التقدم)

٦٠ - ثورشتين فيبلن « لماذا لا يعتبر الاقتصاد علما تطوريا »
Thorstein Veblen ,

في كتابه : مكانة العلم في الحضارات الحديثة ومقالات أخرى
The Place of Science in modern Civilization and other essays New

صدرت هذه المقالة أول مرة عام ١٨٩٨ .
York : B. W. Huebsch, 1919)

٦١ - هوايت - الفكر الاجتماعي في أمريكا ص ٢٢ - ٢٣

٦٢ - ثورشتين فيبلن « نظرية طبقة أهل الفراغ »
Thorstein Veblen, the Theory of the Leisure Class (New York : The
Macmillan Co., 1899) 192 — 193.

٦٣ - جيمس هارفي روبنسون - وشارلس بيرد « تطور أوروبا
الحديثة »

James Harvey, Robinson and Charles A. Beard, the Development
of Modern Europe, (New York : Ginn and Co., 1907 — 1908).

٦٤ - هوفستادر « المؤرخون التقدميون »
Hofstadter, the Progressive Historians, 182 — 189, white, Social thought
in America.

٦٥ - فريدريك جاكسون تيرنر « القوى الاجتماعية في التاريخ
الأمريكي »

Frederick Jackson Turner, "Social Forces in American History" in
his "the Frontier in American History. (New York : Henry Holt,
1920).

٦٦ - والتر ليبمان « مقدمة للسياسة »
Walter Lippmann, Preface to Politics New York : M. Kennerly and
Co., 1913.

٦٧ -
Mark De Wolfe Howe, ed., Holmes — Laski Letters : The Corres-
pondence of Mr. Justice Holmes and Harold Laski — 1961 — 1935
(New York : Atheneum, 1963).

٦٨ - أوضح دافيد نوبل كيف أن اتجاهات دينية محددة بقيت في
مجال الفكر لدى بعض الاصلاحيين في المرحلة بعد الدارونية ، ممن يتفقون
في نواح أخرى مع تعريف النزعة المعادية للشكلية ، انظر كتابه « تناقض
الفكر التقدمي » وكتاب « ديانة التقدم في أمريكا ١٨٩٠ - ١٩١٤ »

الباب الثانى

١ - يعتبر هذا الانهيار فى فكرة التاريخ مسألة تحكمية الى حد ما ، ومقصود بها فقط الدلالة على الأطر المرجعية المتغيرة التى انعكست بداخلها آراء كثيرة عن التقدم خلال فترات زمنية مختلفة . وقد ثار جدال عنيف بشأن الفكرة بصورة لم تشهدها أمريكا من قبل من حيث التأكيد والتحدى . ولكن التأكيدات والتحديات كانت لها أسسها الفكرية النابعة من الفروض السائدة عن الله والتاريخ والطبيعة والعلم ، والتى سادت فى فترات تاريخية متباينة ، كما كان هناك اتفاق فى الراى بين المؤرخين على أن النزعة العقلية والنزعة الرومانسية والنزعة التطورية ، تمثل كلها استجابات فدرية متميزة ازاء هذه الموضوعات فى ماضى أمريكا . وتتضمن كل مرحلة أو كل فترة حوارها الخاص بشأن فكرة التقدم ، على الرغم من وجود خيط الاستمرارية الفكرية . ولم تكن كل الآراء عن التقدم فى أى مرحلة تتفق مع المخطط المرسوم : فقد كانت هناك تفسيرات تقدمية فى أوائل القرن ١٩ ولم تكن رومانسية ، كما كانت هناك آراء رومانسية عن التاريخ لم تكن تقدمية . ويشير استخدام مفهوم المرحلة دائما لخطر معالجة تاريخ الأفكار وكأنه « رقصة فاترة من المقولات » ، ولكنه مفيد على الرغم من هذا لربط التنوع فى فكرة التقدم مع اتجاهات أوسع للحياة الفكرية فى أمريكا ، كما يفيد كذلك فى تحديد الأنماط العامة للتفكير التقدمى الذى سبق البرجماتية ويمكن تحديد المرحلتين الأوليين بإيجاز فقط . ونظرا لأن النزعة التطورية وما ترتب عليها من حوار بشأن التقدم تمثل الوسط الذى تغذت عليه البرجماتية ، اذا يصبح ضروريا تناولها بتفصيل أكثر .

٢ - ج . ب . بيرى : فكرة التقدم : بحث فى نشأتها ونموها :
J. B. Bury, the idea of progress : An Inquiry into its Growth and origin
(1920 ; New York ; Dover Publications, 1955) 64 — 77.

كارل بيكر « المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر »
Carl L. Becker, The Heavenly City of the Eighteenth Century philosophers (New Haven : Yale University Press 1932 ; P. 60 — 61.

وعن تحليل النظرة العقلية الى التقدم انظر شارلس بيرد فى مقدمته
لكتاب كبرى « فكرة التقدم » وانظر شارلس ليرد ومارى بيرد « الروح
الأمريكية : دراسة فى فكرة الحضارة فى الولايات المتحدة »
Charles A. and Mary R. Beard, the American spirit : A Study of the
idea of Civilization in the United States (1942, New York, Collier
Books, 1962).

وانظر بيكر - المدينة الفاضلة - المرجع سالف الذكر ، وكذلك
دانييل بورستن « عالم توماس جيفرسون المفقود »
Daniel I. Boorstin, the Lost World of Thomas Jefferson (Boston
Beacon Press, 1948.

ف.أ. جيبنز « توم بين وفكرة التقدم »
V. E. Gibbens, Tom Paine and the idea of progress».

وميرل كورتى « نمو الفكر الأمريكى »
Merle Curti, ; The Growth of American thought (1943, New York, Har-
per and Row, 1964)

رذر فورد ديلمج « الفكرة الأمريكية عن التقدم »

آرثر أ. إيكيرش « فكرة التقدم فى أمريكا »
Arthur A. Ekirch, the idea of progress in America, 1815 — 1860 (1944:
New York, Peter Smith, 1951) 13 — 37.

زلطان هارزتى « جون آدمز وأنبياء التقدم »
Zoltan Haraszti, John Adams and the prophets of progress (Cambridge,
Harvard University press, 1952).

٣ - ج.أ. باسمور « طواعية الانسان فى فكر القرن الثامن عشر » ،
ضمن كتاب إيرل واسيرمان « جوانب القرن الثامن عشر »
J. A. Passmore, The Malleability of Man in Eighteenth Century thought
in Earl I. Wasserman Aspects of the Eighteenth Century (Baltimore, the
Johns Hopkins press 1965).

Merle Curti, Human Nature in American Historical Thought
(Columbia, Mo. : University of Missouri Press, 1969).

٤ - صاغها كولنجوود كما يلى : « كان مفهوم التقدم فى القرن
الثامن عشر يرتكز على ... قياس زائف بين معرفة الطبيعة ومعرفة
العقل » انظر

R. G. Collingwood, the idea of History (Oxford ; 1964) 85

٥ - بعض مفكرى التنوير - ديديرو وبفون على سبيل المثال - لم
يقبلوا فكرة الأنواع الثابتة على علاتها ، اذ أن زعمهم بأن البيئة غير متغيرة
حال دون وصولهم الى نظرية التطور . انظر

Norman Hompson, A Cultural History of the Enlightenment (New
York, Pantheon Books, 1968).

٦ - المرجع السابق هامبسون - التاريخ الثقافى .

وانظر أيضا بورستن « عالم توماس جيفرسون المفقود » . نجد خير مثال عن الطريقة التى كان الأمريكيون ينظرون بها الى الطبيعة خلال القرن الثامن عشر ، عند توماس جيفرسون وغيره من مؤسسى الجمعية الفلسفية الأمريكية ، وكيف كانوا ينظرون الى اكتشاف بقايا حفريات الحيوانات الضخمة فى الجانب الغربى من أمريكا الشمالية اذ قالوا : حيث أن الحيوانات الضخمة كانت تعيش فيما مضى ، وحيث أن الطبيعة لم تتغير فى تكوينها ، إذن فان هذه الحيوانات الغريبة لا تزال تدب على الأرض . ولهذا نصحت الجمعية لجانها الدائمة ان تجمع بقايا حيوانات « غير معروفة » لا حيوانات « منقرضة » انظر

Boorstin, The lost world of Thomas Jefferson, 30 — 40.

٧ - من جيفرسون الى ريتشارد هنرى لى . الاقتباس من كتاب

كارل بيكر : اعلان الاستقلال : دراسة فى تاريخ الأفكار السياسية
Carl Becker : the Declaration of independence : A Study in the History
of political ideas (New York, Alfred Knopf, 1956).

٨ - استعرض رذر فورد دلاج كتابات كل من جيفرسون وفرانكلين وجورج واشنطن وريتشارد هنرى لى وجون وذرسنون وجيمس ولسون وبنيامين رش ، وغيرهم ممن هم اقل منهم شأنا ، وخلص من هذا الى ان فكرة التقدم كانت هى السائدة فى الفكر الأمريكى فى الفترة من ١٧٥٠ حتى ١٨٠٠ « انظر Delmage, "The American idea of progress"

٩ - من شاء الاطلاع على حوار موجز عن المعنى العقلانى لمصطلح

السعادة انظر

Adrienne Koch, Power, Morals and the Founding Fathers : Essays in the interpretation of the American Enlightenment, (Ithaca, Cornell University Press, 1961).

١٠ - بورستن ، عالم توماس جيفرسون المفقود ص ٩٩ - ١٠٨

وجلبرت شينارد : « نظريات القرن الثامن عشر عن أمريكا كموطن بشرى »
Gilbert Chinard "Eighteenth Century Theories on America as a Human Habitat".

١١ - توما جيفرسون « ملاحظات عن ولاية فرجينيا »
Thomas Jefferson, notes on the state of Virginia, (Chapel Hill : University of North Carolina press 1955).

١٢ - وليام كورى ، مسح تاريخى لمناخ وأمراض الولايات المتحدة
W. Currie, Historical Account of the Climate and Diseases of the United
States of America (Philadelphia, 1792).

١٣ - رونالد كرين « التبرير الانجليكانى وفكرة التقدم »
Ronald Crane "Anglican Apologetics and the idea of progress" Mo-
dern philology 31 (May 1934).

هارى هايدن « أثر العلم على الافكار الامريكية »
Harry Hayden Clark «The Influence of Science on American ideas

١٤ - بورستن ، عالم توماس جيفرسون المفقود ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

١٥ - بنيامين رش : « ثلاث محاضرات عن حياة الحيوان »
B. Rush, three lectures upon Animal Life (Philadelphia, 1799) 62,
67 — 68.

١٦ - من جيفرسون الى وليام لادلو بتاريخ ٦ سبتمبر ١٨٢٤ - انظر
كتابات توماس جيفرسون
The writings of thomas Jefferson — (Washington, D. C. : the Library of
Congress, 1869 — 1871) XVI.

Bury, idea of progress

١٧ - بيرى - فكرة التقدم

سيدنى بولارد - فكرة التقدم - التاريخ والمجتمع
S. Pollard, the idea of progress : History and Society. (New York : Basic
Books, 1968).

١٨ - جونز - أيها العالم الجديد الغريب
Jones, O. Strange New World

شارلس سانفورد : البحث عن الفردوس : أوروبا والخيال الأخلاقى
الأمريكى

Charles L. Sanford. The Quest for Paradise : Europe and the American
Moral (Imagination Urbana Ill : University of Illinois Press 1961).

١٩ - جورج باركلي - الأعمال الكاملة
G. Berkeley, Works, ed., Fraser (Oxford 1871).

٢٠ - أندرو بورنابى - رحلات عبر المستوطنات الوسطى فى شمال
أمريكا. نقل عن كتاب جون بنكرتون - رحلات فى كل أنحاء العالم .
John Pinkerton, ed., Voyages and Travels in All parts of the World
London, 1812).

٢١ - ريتشارد برايس : ملاحظات على أهمية الثورة الأمريكية
Richard Price, observations on the importance of the American
Revolution (London, 1784), 7.

٢٢ - اقتباس من كتاب هنري ناش سميث ، الأرض البكر - الغرب
الأمريكي رمز واسطورة .
Nash Smith, Virgin Land : The American West as Symbol and
Myth.

٢٣ - من « حقوق الانسان » والاقتباس من كتاب بيرد - الروح
الأمريكية . ص ١٠٣ .

٢٤ - مونكور دانييل كونواي - كتابات توماس بين
Moncure Daniel Conway, ed., Writings of Thomas Paine — New
York, 1894.

٢٥ - ١٩٠٥ - ١٩٠٧ . سميث - كتابات بنيامين فرانكلين - نيويورك - لندن .

٢٦ - الاقتباس من أكيرش Ekirch « فكرة التقدم » ٣٢

٢٧ - انظر المرجع السابق للاستزادة من الحوار الذي دار حول فكرة
التقدم في أمريكا خلال الفترة الوسطى وانظر أيضا
Stow persons, American Minds A History of ideas — New York 1958
وانظر والف جابرييل - مسار الفكر الديمقراطي الأمريكي
Ralph Gabriel, The Course of American Democratic thought — New
York : The Ronald press, 1954).

وانظر - بيرد - الروح الأمريكية .

٢٨ - أكيرش « فكرة التقدم » . ص ٢٦٧ .
أخفقت دراسة أكيرش الموسوعية في تقديم معالجة ملائمة للفكر
المعادي للتقدم خلال هذه الحقبة . انظر
وانظر أيضا

Sanford, Quest for Paradise, Marx Machine in the Garden

وكذلك - وليام تيلور - الفارس والبالكم
W. R. Taylor, Cavalier and Yankee : The Old South and American Nat-
ional Character — New York — George Braziller — 1061). 95 — 141

٢٩ - هنرى جيمس - الديمقراطية ونتائجها فى كتاب بعنوان « محاضرات Lectures » نيو يورك - ١٨٥٢ - وعن الحوار الخاص برفض امريكا للتقليد فى الفترة الوسطى انظر Lewis, The American Adam.

٣٠ - خيط واحد مشترك كان يربط الكثيرين من المصلحين فى فترة ما قبل الحرب ، وهو نفاذ الصبر ، وأحيانا العداء تجاه المؤسسات الاجتماعية التى تخنق الاصلاح بحكم عملها وعاداتها . ولهذا نجد كثيرين من الاصلاحيين اتخذوا موقفا عدائيا صريحا من المؤسسات ، مؤكدين اولوية الفرد وبناءه قبل تجديد المؤسسات ، وراوا أن اصلاح الفرد هو مفتاح التقدم الاجتماعى .. انظر : Thomas : Romantic Reform in America, 1915 — 1865.

٣١ - عن كيفية التفاعل بين الفكر الأمريكى والفكر الأوروبى فى فترة ما قبل الحرب - انظر Howard Mumford Jones, influence of European ideas.

وانظر كتابه الثانى « أمريكا والثقافة الفرنسية » (١٨٤٨ - ١٧٠٥) America and French Culture — Chapel Hill — University of North Carolina Press, 1927).

وانظر أيضا رينيه ويليك - المواجهات - دراسات فى العلاقات الفكرية والأدبية بين ألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة خلال القرن التاسع عشر Rene Wellek, Confrontation : Studies in the intellectual and Literary Relations Between Germany, England and the U.S. during 19th C. (princeton University Press. 1965).

٣٢ - يقول كولنجوود « يقضى التصور الرومانسى للتقدم بأن مراحل التاريخ الماضية أفضت بالضرورة الى الحاضر، وان ضرورة بعينها من الحضارة لا يمكن أن تظهر الى الوجود الا اذا نضجت الظروف المواتية لها ، وحينئذ تكون ذات قيمة بحكم هذه الظروف التى أدت اليها . فلو تصورنا أننا عدنا الى الوراء حيث العصور الوسطى ، فإننا سنرتد الى مرحلة فى العملية التى أفضت الى الحاضر ، وسوف تعود العملية الى مسارها السابق . وهكذا تصور الرومانسيون قيمة مرحلة ماضية من التاريخ مثل العصور الوسطى بأسلوب مزدوج : فهى من ناحية جزء من القيمة الثابتة ذاتها ، وانجاز فريد للعقل البشرى ، وهى من ناحية أخرى شئ يحدث فى مسار التقدم ، الذى يقضى الى أشياء أخرى أكثر قيمة : انظر Collingwood, the idea of History.

٣٣ - أنظر جورج بانكر وقت « شذرات أدبية وتاريخية »
G. Bancroft, Literary and Historical Miscellanies. New York 1855.

٣٤ - جورج بانكروفت - تاريخ الولايات المتحدة
G. Bancroft, History of U. S. (Boston, 1856).

٣٥ - بورستن : عالم توماس جيفرسون المفقود - ص ٥٤

٣٦ - جونز - أمريكا والثقافة الفرنسية ١٧٥٠ - ١٨٤٨ ص ٤٧٢

٣٧ - كانت الرومانسية التاريخية تنزع بعيدا عن السلطة ونحو الحرية ، بعيدا عن قبول الحكمة الجاهزة ونحو تطور الفرد من خلال الاكتشاف الذاتي ، بعيد عن اليقين الثابت ، ونحو دراما ما لا يمكن التنبؤ به ، بعيدا عن الملكية ونحو سيادة الشعب . انظر
Jacques Barzun, Classic, Romantic and Modern (New York, Doubleday and Co., 1961).

٣٨ - جونز - أثر الأفكار الأوروبية
Jones, the influence of European ideas 257 — 261.

٣٩ - وليام هنري شانونج « مقدمة » مجلة
The Present عدد سبتمبر ١٨٤٣ .

٤٠ - جونز - أثر الأفكار الأوروبية ص ٢٥٥

٤١ - جيمس دوايت وأنا - العلم والمدارس العلمية - مجلة :
American Journal of Education —
سبتمبر ١٨٥٦ .

٤٢ - الاقتباس من ا.د . كورسون : مقال اجاسيز عن التصنيف
بعد خمسين عاما - مجلة
Scientific Monthly — July 1920

٤٣ - ا.ك . اجاسيز : « لويس اجاسيز حياته ومراسلاته »
E. C. Agassiz, Louis Agassiz : His Life and Correspondence (Boston
Houghton Mifflin Co. 1885.

٤٤ - جون ويس - « تيودور باركر - حياته ومراسلاته »
John Weiss, Life and Correspondence of Theodore Parker (New York —
1864).

Edward Hitchcock, The Religion of Geology and its Connected Sciences
— Boston, 1856.

٤٦ — لورين ايزلي — قرن داروين : التطور ومكتشفوه

Loren Eiseley, Darwin's Century : Evolution and the men who discovered it. New York : Doubleday and Co. 1961.

٤٧ — لويس اجاسيز : مقال عن التصنيف

Louis Agassiz, Essay on Classification, (Cambridge : Harvard University press, 1962).

٤٨ — جيمس : محاضرات وشذرات

James, Lectures and Miscellanies.

٤٩ — مارك فان دورين — فارت ويتمان

Mark van Doren, ed, The portable Walt Whitman (New York : Viking Press, 1945).

Henry David Thoreau, A week on the Concord and Merrimack Rivers

Henry David Thoreau, Walden, New York, Dodd, Mead & Co., 1946

٥٢ — قدم ميلدريد سيلفر تفسيراً لطيفاً لاتجاه اميرسون الغامض نحو

فكرة التقدم . انظر

Silver, Emerson and the idea of progress.

٥٢ — قدم ميلدريد سيلفر تفسيراً لطيفاً لاتجاه اميرسون الغامض نحو

شعر وليام كولين بريانت وكيف انشق عن النزعة التفاؤلية المعاصرة . انظر
Sanford, the Quest for paradise .

٥٤ — ادوارد فالدو اميرسون — صحيف رالف فالدو اميرسون

Edward, Waldo Emerson, ed., the journals of Ralph Waldo Emerson
(Boston, Houghton Mifflin, 1909 — 1914).

٥٥ — شارلس سامنر — قانون التقدم البشري

Charles Sumner, the Law of Human progress. (Boston, 1849).

٥٦ - طبيعى انه كان هناك جانب مظلم متشائم فى الرومانسية الأمريكية ، ويغلب عليه أيضا الشك فى امكانية التقدم . ويمثل هذا الجانب كل من بو وهاو ثورن Hawthorne وميلفيل Melville

٥٧ - وليام اليرى كاننج - الأعمال الكاملة - ٢ .
William Ellery Channing, Works II, (Boston : American Unitarian Association, 1855).

٥٨ - دافيد و . مارسيل « آل ويتمان والديمقراطية فى أمريكا »
ضمن كتاب صدر تحت اشراف راي براون بعنوان « تحديات فى الثقافة الأمريكية »
Ray B. Browne «Challenges in American Culture (Bowling Green, Ohio, 1970).

٥٩ -
Steven Pearl Andrews, Cost The Limit of price — New York, 1852.

٦٠ - أوضح ميشيل كوان مؤخرا كيف استخدم امرسون استعارة المدينة للايحاء بان الفرد والمجتمع يؤيدان بعضهما بعضا بالتبادل . انظر
Michael Cowan, City of the West, Emerson America and Urban Metaphor, — New Haven : Yale University press. 1967).

٦١ - Bancroft, Literary and Historical Miscellanies.

٦٢ - توماس - الاصلاح الرومانسى فى أمريكا
Thomas, Romantic Reform in America, 1815 — 1865

٦٣ - بيرسونز - العقول الأمريكية .
Persons, American Minds, 154.

٦٤ - يشير رشن فلتر الى ان الأمريكيين فى اربعينات القرن التاسع عشر ، كانوا ينظرون الى التحولات الثورية فى أوروبا بفزع كبير ، هذا على الرغم من ان هذه الثورات قد تم تفسيرها تفسيراً عقلانياً فى ضوء تقدمى ديمقراطى . معنى هذا ان التقدم فى أوروبا كانت له دلالة أكثر راديكالية عنه فى أمريكا . ولحظ فلتر ان الأمريكيين فى المرحلة الوسطى كانت لهم ثورتهم ، وكانوا قانعين بنتائجها . ولم يبق لهم الا اكتشاف طريقة لتوسيع نطاق المنافع المرجوة من الكمال القائم ، ليشمل اوسع قدر ممكن من البشر . انظر
Welter, «The idea of progress in America».

الباب الثالث

١ - جون ديوى - اثر داروين على الفلسفة
John Dewey, the influence of Darwin on philosophy — New York, Henry
Holt and Company, 1910.

٢ - استخدم داروين هذه العبارة فى وصف النتائج التى وصل اليها
وذلك فى رسالة الى عالم النبات آزا جراى بجامعة هارفارد بتاريخ
٢٠ يوليو ١٨٥٦ انظر
George Daniels ed. Darwinism comes to America — Waltham, Mass,
Blaisdell publishing Co. 1968.

٣ - شارلس داروين « سلالة الانسان والانتخاب فى علاقته بالجنس
Charles Darwin, The Descent of Man and Selection in Relation to sex.

٤ - نفس المرجع - ص ٤٨ ، ٦٠٥ ، ٦١٩

٥ - شارلس داروين « اصل الانواع - طبعة نيويورك ١٨٦٠ - ص
٣١٥١

٦ - كتب داروين اشارة على نسخته من كتاب روبرت شامبرز
« آثار الخلق » - « لا تستخدم أبدا كلمة أرقى وأدنى » . انظر
Gertrude Himmelfarb, Darwin and the Darwinian Revolution, (New
York Norton & Co. 1968).

٧ - نفس المرجع - ص ٢٠٢

٨ -
Perry Miller, ed., American thought : Civil War to World War 1. — New
York, Holt, Rinehart & Winston 1964).

٩ -
Richard Hofstadter, Social Darwinism in American thought, Boston,
Beacon press, 1955.

١٠ -
Herbert Spencer, First principles of a new system of philosophy

Herbert Spencer, Social Statics.

١١ -

James McCosh, the Religious Aspect of Evolution — New York, Charles Scribners Sons 1888.

١٣ — عرض لكتاب داروين أصل الأنواع فى
American journal of science March 1860

والاقتباس من مقال بقلم دانييلس بعنوان الدارونية تصل الى أمريكا .

١٤ — لمن شاء الاستزادة بتفصيلات مجدية عن أثر النزعة التطورية عند داروين وسبنسر على الفكر الأمريكى يمكنه الرجوع الى : هوفستادر فى كتابه الدارونية الاجتماعية و .

Hofstadter, Social Darwinism Paul F. Boller, American thought in transition, the impact of Evolutionary Naturalism — 1865 — 1900.

Philip Wiener, Evolution and founders of pragmatism

Stow persons, Evolutionary thought in America.

وهناك مرجعان عامان يفيدان فى دراسة الدارونية فى سياقها
الدولى والتاريخى وهما :

— Loren Eiseley, Darwin's Century

— Himmelfarb, Darwin and the Darwinian Revolution

١٥ — يماثل ر.و.ب. لويس بين « تاريخ الثقافة وبين تطور ونمو مسار الحوار : فالحوار الفلسفى مثل الحوار الأفلاطونى يتضمن عددا من الأصوات . ويقول لويس : ان الصفة الأساسية للثقافة لا تتمثل فى الأفكار والصور الأساسية التى تشغل الفنانين والمثقفين ، بل تتمثل أيضا فى الصدمات والجدال الذى تغرسه تلك الأفكار . هذه الصدمات أو هذه « المحادثات الثقافية » بشأن الأفكار والقضايا الأساسية تكسب الثقافة نكهتها المميزة : وتحدد مسار الحياة العقلية للعصر . انظر —

R. W. B. Lewis, the American Adam

Henry Ward Beecher, Evolution and Religion — New York — 1885

James McCosh, Christianity and positivism

و . شنيدر — أثر داروين وسبنسر على اللاهوت الفلسفى الأمريكى — مجلة
Journal of the History of ideas 6 Jan. 1945.

لعل أقصر عرض يبين كيف استخدمت المسلمات التطورية لصالح
النزعة التفاؤلية التقليدية المسيحية هو عرض ماكوش : « هناك برهان خطة

فى الوحدة العضوية والنمو العضوى للعالم . مثلما هناك مشاهد على
الفرض لا نجده فقط فى كل عضو من أعضاء النبات بل فى النبات ككل ،
ولا نجده فقط فى كل طرف من أطراف الحيوان ، بل فى الاطار الكلى
للحيوان ، وفى نمو كل النبات من شهر الى شهر ، ومن عام الى عام ، كذلك
هناك براهين على التدبير والخططة ولا نجدها فقط فى النبات الواحد او
الحيوان الفرد ، بل فى كل بنية الكون وفى طريقة تقدمه من عصر الى
عصر . ان كل عقل متأمل اذا ما تتبع نمو النبات او الحيوان ، سيجد ان
هناك تدبيرا ووحدة لهذا التدبير ، وفى العناصر اللاشعورية فى تطلعها الى
هدف بذاته ، وفى اطار الكائن الحى الذى يتخذ صورة محددة مقدما . لهذا
فان كل من تدرب على الحقائق العظمى للعلم المتقدم ، سوف يدرك ان هناك
غرضا فى الاسلوب الذى تكونت به مواد وقوى الحياة فى الكون وفى تطلعها
للتقدم عبر عصور غير محددة . وقد يكون بقاء القوة احد عناصر التطلع
الى هذا الهدف ، وقد يكون قانون الانتخاب الطبيعى عنصرا آخر ، وربما
لا يكون سوى تعديل لنفس العنصر .

فالكل يعمل فى خضم الصراع من أجل البقاء ، حيث يسود القوى
ويبقى ، بينما يختفى الضعيف ويفنى . ولكن هناك فى كل هذا نقطة بداية
ونهاية ، وخطوطا تسير عليها القوى ، وهناك ذكاء يخطط ويوجه الكل ،
فيصل بها الى غايته ومصيره : انظر ماكوش

McCosh, Christianity and positivism

— ١٧ —

Wiener, Evolution and the Founders of pragmatism

١٨ — نلاحظ فى الفلسفة الكونية عهد فيسك غلبة الاتجاه الدينى
وانتفاء التعارض بين العلم وبين الدين . انظر :

John Fiske, Outlines of Cosmic philosophy — Boston, James Osgood and
Co. 1875 —

— ١٩ —

Milton Berman, John Fiske, The Evolution of a popularizer Cambridge
Harvard University press. 1961.

٢٠ — الحديث عن عالم الظواهر مع حوانية الاله هراء انظر —
John Fiske, Darwinism and other Essays. New York — Macmillan
and Co. 1879.

٢١ — نفس المرجع ص ١٩

٢٢ - فيسك - موجز الفلسفة الكونية - ج ٢ ص ١٩٥

٢٣ - فيسك - مصير الانسان فى ضوء نشأته
J. Fiske — The Destiny of Man viewed in the light of his origin.

٢٤ - نفس المرجع - ص ١١٣ - ١١٤ .

٢٥ - فيسك - موجز الفلسفة الكونية . ج ٢ ص ٢٢٣ .

٢٦ - Berman, John Fiske,

٢٧ - ج . فيسك - دراسات فى الدين . J. Fiske.

٢٨ - الملاحظ أن جون فيسك فى كتاباته الأخيرة عن التاريخ الأمريكى
وضع الولايات المتحدة - أو نيو انجلاند فى الحقيقة - على قمة التقدم
التاريخى والروحى للحضارة . انظر -
Berman — John Fiske —

٢٩ - ج . فيسك - من خلال الطبيعة الى الله
J. Fiske — through Nature to God, Boston : Houghton Mifflin, 1889

٣٠ - فيسك . موجز الفلسفة الكونية ج ٢ . ص ١٨٧

٣١ - نفس المرجع - ص ٢٢٨

٣٢ - جون فيسك : « فكرة الاله كما تأثرت بالمعرفة الحديثة .
J. Fiske, the idea of God as affected by Modern Knowledge Boston —
Houghton Mifflin, 1885.

وانظر أيضا كتابه « مصير الانسان » .

٣٣ - فيسك - موجز الفلسفة الكونية .
وكتاب : التطورية ومقالات أخرى ،
وكتاب : قرن من العلم .

٣٤ - Fiske, A Century of Science

٣٥ - حاول فيسك فى كتابه « موجز الفلسفة الكونية » حسم مسألة
حرية الارادة ، عن طريق اثبات أن كل الأفعال الارادية عميدية وبالتالي لها
علل . ومثل هذه العلل تنفى فكرة الحرية ، وبالتالي وضعت مسألة الارادة
فى سياق اكبر هو البيئة المتطورة فى شمولها .

٣٦ - مقالة جيمس التي يهاجم فيها سيتر وعنوانها « رجال عظام وأفكار عظيمة والبيئة » ظهرت في عدد أكتوبر ١٨٨٠ من مجلة the Atlantic Monthly وظهر في العدد التالي من نفس المجلة رد فيسك وعنوانه « علم الاجتماع وعبادة البطل » وأعاد طبع رده في كتابه « غزوات عالم متطور »

Excursions of an Evolutionist

٣٧ - فيسك - موجز الفلسفة الكونية . ج ٢ ص ٧٢ - ٧٣

٣٨ - ومع هذا فعلى الرغم من أن مصير التقدم ليس كونيا شاملا ولا متصلا ، الا انه من الصحيح تماما أن قانون التقدم عند اكتشافه سنجد أنه هو نفس قانون التاريخ . - نفس المرجع ص ١٩٥ ، ١٩٦

٣٩ - فيسك - مصير الانسان - ص ١١٨ - ١١٩ .

٤٠ - توماس هكسلي : « التطور وعلم الاخلاق » ظهر في مجلة the popular science

عدد ٤٤ سنة ١٨٩٣ .

٤١ - انظر على سبيل المثال مقالا بقلم روبرت ماتيو بعنوان « علم الاخلاق التطوري » في مجلة the popular Science Monthly عدد ٤٤ سنة ١٨٩٣ وانظر في نفس العدد مقالا بقلم ليسلي د . ستيفن بعنوان « علم الاخلاق والصراع من أجل البقاء » وانظر بنفس المجلة عدد ٤٦ سنة ١٨٩٤ مقالا بقلم لويس ج . جينز عنوانه « علم الاخلاق في القانون الطبيعي »

٤٢ - أعيد طبعه في Boston index عدد ٢ ديسمبر ١٨٧٥ .
اطول دراسة عن حياة رايت نجدها في كتاب
Edward H. Madden Chauncey Wright and the Foundations of pragmatism (Seattle : University of Washington Press 1963).

٤٣ - فينر - التطور ومؤسسو البرجماتية ص ١٨ .

٤٤ - وليام جيمس « المقالات »
W. James Collected Essays and Review, New York : Longman, Green and Co. 1920.

٤٥ -
Charles S. Peirce, Chance, Love and Logic — New York, Harcourt, Brace and Co. 1923).

٤٦ - جيمس برادلي تاير - رسائل شونس رايت
J. Bradley thayer, Letters of Chauncy Wright. — Cambridge, Mass : J.
Wilson and Son, 1878.

٤٧ - نفس المرجع - ص ٣٧٠

٤٨ - جيمس - المقالات . ص ٢١

٤٩ - رالف بارتون بيرى - فكر وشخصية وليام جيمس
R. B. Perry — the thought and Character of William James —
Boston Little, Brown, 1935).

٥٠ - نفس المرجع - ح ١ - ص ٥٢٥

٥١ - شارلس اليوت نورتون « محاورات فلسفية بقلم شونس رايت

Charles Eliot Norton, ed., Philosophical Discussions by Chauncey
wright New York, Henry Holt and Co. 1877.

٥٢ - نفس المرجع ص ٦

٥٣ - نفس المرجع ص ٣٩٧

٥٤ - نفس المرجع ص ٢٢٩

٥٥ - نفس المرجع ص ٤٠٧

Thayer, ed. Letters, 193 — 194

٥٦

٥٧ - نفس المرجع ص ١٤٦

٥٨ - نورتون : محاورات فلسفية - ص ٧ . وقد أشار رايت ذات
مرة الى الطبيعة ووصفها بأنها « تجربة أبدية، فنى امكانيات قوانينها » .

Madden, Chauncey Wright, 87 — 91.

٥٩

٦٠ - نورتون - محاورات فلسفية ص ٦٩ - ٧٣ .

٦١ - نفس المرجع - ص ٦٣

٦٢ - تاير - رسائل .

٦٣ - نورتون - محاورات فلسفية ص ١٦ .

٦٤ - انظر صقويل تشوخرمان : ليستر فرانك وارد ارسطو امريكا
(م ١٧ - فلسفة التقدم)

Samuel Chugerman, Lester Frank Ward : The American Aristotle —
Durham : Duke University Press 1939.

وقد خصص ريشار هو فستادر فصلا كاملا عن وارد في كتابه الدارونية الاجتماعية في الفكرة الأمريكية . وهو ما فعله أيضا هنري كوماجر في كتابه « العقل الأمريكي » : تفسير الفكر والشخصية الأمريكية منذ الثمانينات : Henry S. Commager : The American Mind : An Interpretation of American thought and character since the 1880's (New Haven : Yale University press, 1950).

ولكن جون ل. بيرنهام يقول ان هناك مبالغة في تقييم أهمية ونفوذ وارد .
انظر كتابه :

Lester Frank Ward in American thought

— ٦٥ —

Howard W. Odum, ed., American Masters of Social Science — port
Washington, N. Y. Henry Holt and Co. 1927).

٦٦ — بالإضافة الى هذه الكتابات نشر وارد قرابة ستمائة مقالة أخرى ثم جمعها كلها في كتاب من ست مجلدات بعنوان « لمحات عن الكون » . ويكشف الكتاب عن اهتمام وارد الواسع فضلا عن امكانياته الكبيرة . ويتضمن كتابات في الانثروبولوجيا والجيولوجيا والتاريخ الطبيعي والفلسفة والدين والتعليم والسياسة والاقتصاد وعلم الجنس .

— ٦٧ —

James Q. Dealy, Lester Frank Ward « In Odum ed., American Masters of Social science, 61.

٦٨ — ينزع التقدم العلمي الحق الى زيادة عدد الحقائق المعروفة ،
وخفض عدد المفاهيم الأساسية : انظر
Lester Ward, Dynamic Sociology N. Y. D. Appleton and Co. 1883.

— ٦٩ —

٧٠ — كان وارد من بين ناقدين آخرين كثيرين ممن لاحظوا ان فكرة سبنسر عن التوازن تتضمن منطقيا انتصارا يتناقض مع قانون الانطروبي . وبدلا من أن الكون التطوري هند سبنسر يتحرك متقدما نحو الكمال ، اذا به يتحرك قسرا الى موته ، نتيجة التبدد التدريجي لحرارة وطاقة المجموعة الشمسية . انظر

Cynthia Eagle Russett, the Concept of Equilibrium in American social thought — New Haven ; Yale University press, 1966).

٧١ — عندما مايز وارد بين التطور النشئى وبين التطور الغائى ، فانه كان يوسع ملاحظة داروين القائلة : ان قوانين الانتخاب الطبيعى لها امكانية تطبيقية محدودة فى حالة الانسان . انظر

Darwin, the Descent of Man.

٧٢ — وارد — لمحات عن الكون Ward, Glimpses of the Cosmos

٧٣ — التضافر Synergy او التفاعل تعنى النشاط المنهجي العضوى المنظم لكل قوى الطبيعة المتناقضة انظر .
Ward, pure sociology.

٧٤ — وارد — علم الاجتماع الدينامى — النقطة الاساسية عند وارد فى حديثه عن مسار تطور الحياة ، هى ان الحياة خاصة للمادة . — نفس المراجع .

٧٥ — نفس المراجع ص ٣٦٤ — ٣٦٥

٧٦ — نفس المراجع ج ١ ص ٣٥٦ .

٧٧ — نفس المراجع ج ٢ ص ٨١/٨٩

٧٨ — نفس المراجع ج ١ ص ١٥ — ١٦

٧٩ — الحضارة نتاج نشاط كل البشر على مر كل العصور ونضالهم ضد البيئة وهزيمة الطبيعة شيئاً فشيئاً .

ليستر وارد — عالم الاجتماعى التطبيقى .
L. Ward — Applied sociology (Boston, Ginn and Co. 1906). P. 132.

Ward — pure sociology P. 545.

— ٨٠

Ward — Dynamic sociology II, 94 III, 157.

— ٨١

٨٢ — نفس المراجع ص ١٢٨ — ١٢٩

٨٣ — نفس المراجع — ص ١٥٥ — ١٥٦ .

٨٤ — نفس المراجع ص ٦٣٢ — ٦٣٣

٨٥ — وارد — عالم الاجتماع التطبيقى .

— ٢٥٩ —

٨٦ - وارد - موجز علم الاجتماع ص ٢٩٢ ، ٢٩٣
Ward, Outlines of sociology.

وارد - العوامل النفسية للحضارة
Ward, the psychic factors of civilization Boston, Ginn & Co., 1893.

وارد - علم الاجتماع التطبيقي ص ٣٣١ - ٣٣٩

٨٧ - وارد - علم الاجتماع المحصن ص ٣٣١ - ٣٣٩
Ward -- pure sociology.

٨٨ - نفس المرجع - ص ١٧٥ -

الباب الرابع

١ - لن شاء الاطلاع على المزيد عن حياة وليام جيمس في شـبابه -
انظر
— F.O. Matthiessen, the James Family — N. Y. Alfred A. Knopf — 1947
— Ralph. Barton Perry ed. the thought and character of William James,
Boston, Little, Brown, 1935).
Gay Wilson Allen, William James, A Biography — N. Y. the viking
press, 1967.

٢ - يرى - فكر وشخصية وليام جيمس :

٣ - وليام جيمس - ضروب الخبرة الدينية - دراسة في الطبيعة
البشرية

W. James, the varieties of religious experience.

٤ - الاقتباس من - يرى - فكر وشخصية جيمس ص ٣٢٢

٥ - جيمس - ضروب الخبرة الدينية - ص ١٣٨ - ١٣٩ وكتب
جيمس ملاحظة في هامش الصفحة يلفت فيها الانتباه الى خبرة أبيه المماثلة .

٦ - نفس المرجع - ص ١٣٩

٧ - هنري جيمس - رسائل وليام جيمس
Henry James, the Letters of W. James — Boston, the Atlantic monthly
press, 1920.

٨ - بيرى - فكر وشخصية جيمس ص ١١

٩ - بول كونكين - البيوريتانيون والبرجماتيون :

ثمانى شخصيات أمريكية بارزة .

Paul Conkin, Puritans and pragmatists : Eight Eminent American thinkers — N. Y. Dodd, Mead Co., 1968).

١٠ - الاقتباس من بيرى - فكر وشخصية جيمس . ص ٤٥٧ . في رسالة الى أخيه هنري ، يتنبأ جيمس بأن كتاب « البرجماتية » سيكون كتاب العصر ... شيء أشبه بالأصلاح البروتستانتي : نفس المرجع . ص ٥٤٣ .

- ١١

Philip Wiener, Evolution and the Founders of Pragmatism — Cambridge Harvard-University press, 1949.

١٢ - جيمس مبادئ علم النفس .

W. James, the principles of psychology N. Y. Henry Holt, 1890.

١٣ - نفس المرجع ٨ .

١٤ - نفس المرجع ٧٨

١٥ - نفس المرجع ١٣٨ - ١٣٩ .

١٦ - نفس المرجع ٢٨٨ - ٢٨٩ .

١٧ - W. James, What the will effects, scribner's 3 — 1888.

١٨ - جيمس - مبادئ علم النفس ج ١ ص ١٤١ .

١٩ - نفس المرجع ٢٤٦ .

٢٠ - نفس المرجع ٢٣٥ .

٢١ - نفس المرجع ٢٤٣ - أكد جيمس انه ليست هناك انطباعات حسية متميزة من النوع الذى استخدمه لوك وهيوم والتجريبيين البريطانيين كوحدة إنشائية للخبرة . وعلى الرغم من أن بنية اللغة وفصلها بين النطاق الجوهرى وعن النطاق العابر يدغمان فكرة أن كل احساس كيان منفصل ، إلا أن الاتصال النفسىولوجى للشعور ينفى الانفصال الحسى . وقال جيمس : قد يكون هناك فصل بين الموضوعات الخارجية ، ولكن ادراك انفصالها عن بعضها هو ذاته جزء من « شعور واحد مرجأ ، أو تيار واحد متصل » أن علم النفس القديم

الذى يقوم على أساس التراث الترابطى والقاتل : ان الافكار والمدرجات هي تراكمات من كليات ذرية غير متغيرة ، تؤثر على لوحة بيضاء سالبة ، كـن قاصرا عن دراسة الدينامية الخفيفة للعقل . نفس المرجع ص ٢٤٣ - ٢٤٨ .

٢٢ - نفس المرجع ص ٤٦٥ .

٢٣ - لخص جيمس الباب الذى كتبه عن التصور الذهنى على النحو التالى : ان هذه الوظيفة فى جملتها الخاصة بالتصور الدهنى والتثبيت والامساك السريع بالمعاني ، ليس لها أهمية أو دلالة بمعزل عن حقيقة ان الذات المدركة كائن حى ، له اغراضه واهدافه الخاصة والجزئية : نفس المرجع ٤٨٢ .

٢٤ - نفس المرجع - ٦٣٤ . هنا يقتبس جيمس من مقاله ١٨٨١ .
« الفعل المتعكس ومذهب التالفة » .

٢٥ - نفس المرجع - ص ٥٥٩ - ٥٦٧ .

٢٦ - نفس المرجع ص ٥٧٢ .

٢٧ - نفس المرجع .

٢٨ - نفس المرجع ٥٧٣ .

٢٩ - نفس المرجع - ولكن من الواضح ان كتاب « مبادئ علم النفس » ترك الباب مفتوحا لاصحاء العقول ليحددوا بارادتهم نوع المستقبل الذى يرغبون فيه دون أى مظاهر ضعف نفسية مطلقة .

٣٠ . كتاب جيمس « ارادة الاعتقاد » مثل كل كتبه الأخرى مجموعة من مقالات سبق له نشرها .

٣١ - جيمس « رسائل Letters » ج ٢ ص ٢٥٩ .

٣٢ - وليام جيمس - البرجماتية - اسم جديد لاساليب قديمة فى التفكير James — pragmatism New York, Meridian Books 1955, P. 26.

صدر أول مرة عام ١٩٠٧ والملاحظ ان كتاب البرجماتية وكتاب : كون تعددى ، وكتاب : بعض مشكلات فى الفلسفة بدأت كلها بعدد من المقالات التى عرضت المشكلة باينجار .

٣٣ - طرحها جيمس على النحو التالي : خلاصة القول : ان فكرة ان المصادفة الحقيقية والفموض قد يكونان قسمتين للعالم الواقعي ، هي فرض كامل لا يرقى اليه ادنى شك . فهذا هو العالم الوحيد الذي يمكن ان تكون به احكام اخلاقية انظر - وليام جيمس - ارادة الاعتقاد ومقالات اخرى في الفلسفة العامة . James — the will to believe and other Essays — New York longmans, Green and Co. 1897 — 292 in Popular Philosophy

٣٤ - جيمس « البرجماتية » .

٣٥ - جيمس « ارادة الاعتقاد » ج ١٥٠

٣٦ - نفس المرجع - ص ١٥٨ .

٣٧ - جيمس - بحوث مختارة في الفلسفة .

٣٨ - هناك مقالات عديدة كتبها وليم جيمس وتتضمن هجماته ضد النزعة الامبريقية ونجدها في كتابه البرجماتية ، وفي «مقالات في النزعة الامبريقية الراهيكية» اما عن نقده لفكر رايت انظر : بحثه بعنوان « ضد العدمية Against Nihilism » وهو بحث لم ينشر وربما كتبه لقراءته امام اعضاء النادي الميتافيزيقي في اوائل السبعينات من القرن ١٩ واعاد بيرى طبعه في كتابه « فكر وشخصية وليم جيمس » .

٤٠ - بيرى - فكر وشخصية وليم جيمس ص ٤٩٧ .

٤١ - جيمس - ارادة الاعتقاد ص ١٠٩ .

٤٢ - نفس المرجع - ص ٥٤ - ٥٥ .

٤٣ - « يكاد المرء لا يصدق ان المشتغلين بالفلسفة ويعتبرون فلاسفة » يدعون ان اى فلسفة يمكن بل ، وكانت بالفعل بناء تم دون الاستعانة باى اختيار شخصي او اعتقاد ذاتي او الهام ، نفس المرجع ص ٩٣ .

٤٤ - نفس المرجع ١٣٠ .

٤٥ - جيمس البرجماتية ص ١٣٣ .

٤٦ - نفس المرجع ص ٥٨ .

٤٧ - جيمس - ارادة الاعتقاد ص ١٥١

٤٨ - جيمس - البرجماتية ص ١٨٤ .

٤٩ - جيمس - ارادة الاعتقاد ص ١٧٨

٥٠ - نفس المرجع - ص ٢٢٦ .

٥١ - وليم جيمس - ذكريات ودراسات

W. James, Memories and studies (Longmans Green and Co. 1924)..

٥٢ - وليام جيمس - بعض مشكلات الفلسفة . ص ٣

٥٣ - جيمس - البرجماتية - ٢٥٥ .

٥٤ - نفس المرجع - ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

٥٥ - جيمس وبعض مشكلات الفلسفة ص ٢٢٣

٥٦ - نفس المرجع - ص ٢٣٠ .

٥٧ - نفس المرجع .

٥٨ - جيمس - البرجماتية ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

٥٩ - جيمس - مقالات عن الايمان والاخلاق

W. James, Essays on Faith and Morals — N. Y. Longmans, Green: and Co. 1943.

٦٠ - الاقتباس من اللويد موريس في كتابه وليم جيمس

Lloyd Morris, William James, the Message of a modern Mind (N. Y. Charles Scribner's Sons 1950).

٦١ - من شاء الاطلاع على مزيد من آراء جيمس الاجتماعية ، انظر

رالف بارتون بيرى « فكر وشخصية وليم جيمس وكتاب موريس - وليام

جيمس - وكتاب روبرت بيزنر - اثني عشر ضد الامبراطورية - اعداء

الامبريالية .

Robert Beisner, Twelve Against Empire — The Anti-imperialists, 1898.

— 1900 — New York — McGraw Hill, 1968).

٦٢ - جيمس - ذكريات ودراسات . ص ٢٨٦ .

٦٣ - جيمس - رسائل . ج ٢ - ص ٩٠ .

٦٤ - جيمس - ذكريات ودراسات ص ٣١٣ - ٣١٨

- ٢٦٤ -

الباب الخامس

- ١ - جون ديوي - شخصيات واحداث .
J. Dewey, Characters and Events, ed. Joseph Ratner — New York : Henry Holt and Co. 1929 — II — 11
- ٢ - جون ديوي - دراسات في النظرية المنطقية .
J. Dewey, Studies in Logical theory Chicago — University of Chicago — press 1903.
- خطاب ديوي ذكره رالف بارتون بيرى فى كتابه « فكر وشخصية جون ديوي » .
- ٣ - الاقتباس من كتاب - بيرى - فكر وشخصية جيمس .
- ٤ - وليم جيمس - المقالات الكاملة
James : Collected Essays and Reviews — N. Y. Longmans Green 1920.
- ٥ - ديوي - من النزعة المطلقة الى النزعة التجريبية .
J. Dewey : From Absolutism to Experimentalism» in G. Adams and William Montague : Contemporary American Phil. — New York — The Macmillan Co. 1930.
- ٦ - نفس المرجع ١٣ .
- ٧ - نفس المرجع ١٩ .
- ٨ - هناك دراسة حديثة عن المجموعة المحيطة بديوي .
انظر .
Darnell Rucker, the Chicago Pragmatists — Minneapolis : University of Minnesota Press. 1969.
- ٩ - الاقتباس من كتاب جين ديوي « سيرة جون ديوي » الوارد ضمن كتاب .
G. Schilpp ed. The Philosophy of J. Dewey — N. Y. The Tudor Publishing Co. 1951.
- ١٠ - يشير مورتون هدايت الى ان كتاب
Outlines M. White, the Origins of Dewey's instrumentalism — N. Y. Columbia University press — 1943 .
هو آخر عمل مثالى سطره ديوي . انظر .

١١ - سيدنى هوك - جون ديوى فيلسوف العلم والحرية
S. Hook, John Dewey : philosopher of Science and Freedom, N. Y. The
Dial press 1950.

١٢ - هوايت - اصول المذهب الاداتى عند ديوى ص ١٨ .

Schilpp, philosophy of J. Dewey.

١٣ -

ولكن ديوى كان يشعر ان كتاب « مبادئ » يحمل شحنة اكثر مما ظن جيمس
وعندما انتقد جيمس مدرسة شيكاغو لاغفالها الابعاد النفسية للبرجماتية ،
رد ديوى بان اوضح كيف غطي كتاب « مبادئ » هذا المجال . فقد كتب
رسالة الي جيمس عام ١٩٠٣ قال فيها : « افكر جديدا فى بعض الاحيان بان
اقوم بعملية حصر لكل النقاط التى تضمنها مذهبك فى علم النفس وتمثل
الجانب الادنى لمنطق واخلاق وميتافيزيقا برجماتية . الاقتباس من كتابه
بيرى - فكر وشخصية جيمس .

١٤ - جيمس - ذكريات ودراسات - ص ١٩٢٤ .

١٥ - جيمس - ارادة الاعتقاد ص ٢٤

١٦ - ديوى - تجديد الفلسفة

J. Dewey, Reconstruction in philosophy — 1920 Boston, Beacon press,
1948.

١٧ - ديوى - البحث عن اليقين دراسة فى علاقة المعرفة بالسلك .
J. Dewey : The Quest for Certainty : A Study of the Relation of Know-
ledge and action — Minton, Balch. 1929.

١٨ - ح . ديوى - اثر داروين على الفلسفة

J. Dewey : The influence of Darwin on Philosophy — N. Y. Henry.
Holt.

١٩ - ديوى - الطبيعة البشرية والسلوك .

J. Dewey — Human Nature and Conduct 1922. N. Y. The Modern Lib-
rary, 1929.

٢٠ - جون ديوى - الذكاء فى العالم الحديث

J. Dewey., intelligence in the Modern World, ed., J. Ratner, N. Y. the
Modern Library 1939 — 353.

٢١ - ديوى - تجديد الفلسفة ص ٣٢ - ٣٣ .

٢٢ - نفس المرجع ص ٩٣ .

٢٣ - نفس المرجع - ص ٤٠ - ٤١ .

- ٢٦٦ -

٢٤ - ديوي - اثر داروين - ص ٢٨٧ .

٢٥ - ديوي « الزمان والفردية » دراسة وردت ضمن كتاب اشترك في تأليفه واصداره

Daniel Webster Hering et., al., Time and its Mysteries N. Y. New York University Press, 1940.

٢٦ - ديوي - تجديد الفلسفة - ٨٢ .

٢٧ - ديوي - اثر داروين ص ٢٢١ .

٢٨ - ديوي - مقالات في المنطق التجريبي

Essays In Experimental Logic — Chicago — University of Chicago press 1916.

لم يكن ديوي دائما حريصا على التمييز بين الثورة الامبريقية او التجريبية الاولى ، وبين الثورة التجريبية الثانية . ولكن القراءة الفاحصة لكتبي : اثر داروين وتجديد الفلسفة ، تكشف عن خط التمييز في ذهنه . وقد صرح ببناء على تصوره هذا بقوله : « اننا اذا ما تحدثنا على اساس فكري ، سنجد ان كل القرون التي مضت ابتداء من القرن الرابع عشر هي العصور الوسطى » . وكانت الدارونية هي اعلان النهاية لها . انظر ديوي « اثر داروين » ص ٦٠ .

٢٩ - ديوي - تجديد الفلسفة - المقدمة .

٣٠ - ديوي - الفلسفة والحضارة .

J. Dewey ; Philosophy and Civilization — N. Y. Minton, Balch and co., 1931 — P. 324.

لب الازمة هو الفصل في تطبيق العلم على كل مجالات الخبرة : « وهنا يكمن العمل التجديدي اللازم ان تؤديه الفلسفة . انه ضروري ضمانا لنمو وتطور البحث في شئون البشر وبالتالي في الاخلاق . الابد وان يتم في هذه المجالات ما قام به الفلاسفة خلال القرون الاخيرة من اجل دعم البحث العلمي في الظروف الطبيعية والعضوية وجوانب الحياة البشرية ... وبهذا المعنى فان التجديد المطلوب لن يكون اقل من العمل على تطوير وصياغة وانتاج بالمعنى الحرفي للكلمة - الأدوات العقلية التي ستوجه باطراد البحث في الحقائق البشرية العميقة - اي الاخلاقية - للموقف الراهن : « انظر ديوي - تجديد الفلسفة - المقدمة .

٣١ - ديوي - الديمقراطية والتعليم -

J. Dewey — Democracy and Education 1916 — the Macmillan Co. 1961) 329.

٣٢ - أفضل مثل على استراتيجيّة ديوي نجده في رده على نقاده .
والذي ضمنه بحثه « الخبرة والمعرفة والقيمة » ضمن كتاب
Schilpp, ed., philosophy of John Dewey.

٣٣ - نفس المرجع - ص ٥٢٤ .

٣٤ - ديوي - تجديد الفلسفة ص ٨٧ .

٣٥ - ديوي - الديمقراطية والتعليم - ص ٣٦٣ .

٣٦ - ديوي - مشكلات البشر
J. Dewey ; the Problems of Men — N. Y. the philosophical Library. 1946

٣٧ - ديوي - البحث عن اليقين
Dewey — The Quest for Certainty 245.

علي الرغم من أن ديوي لم يذكر أي شيء عن ليستر وارد إلا أن تفسيره
للتاريخ ، ولوظيفة الذكاء ، موازية بصورة تثير الدهشة لتصور وارد لكيفية
ظهور التطور الغائي من التطور النشوي .

٣٨ - أنا هنا أعيد صياغة الكلام بلغة ديوي كما جاءت في رسالة
منه إلى جيمس بتاريخ ٢٧ مارس ١٩٠٣ ، والتي يصف فيها كل مقالاته التي
كتبها في بداية حياته الفكرية ، بأنها كلها « تعود إلى عدد معين من الأفكار
عن نشاط الحياة ، وعن النمو والتكيف ، والتي تتضمن مفاهيم غائية
ودينامية أكثر مما تتضمن مفاهيم إنطولوجية واستاتيكية » - الاقتباس
من بيرى - فكر وشخصية جيمس . ص ٥٢٢ .

٣٩ - ديوي « حاجتنا إلى الشفاء من أمراضنا الفلسفية .
J. Dewey ; The Need for a Recovery of Philosophy : in J. Dewey et. al.,
Creative intelligence : Essays in the pragmatic Attitude, (N. Y. Henry
Holt and Son 1917).

٤٠ - ديوي - كيف نفكر
Dewey, How We Think (Boston; D. C. Heath and Co. 1910.

٤١ - ديوي - المنطق - نظرية البحث :
J. Dewey : Logic, the theory of inquiry (N. Y. Henry Holt and Co. 1938 .

٤٢ - ديوي مقالات في المنطق التجريبي . ص ٢٢

٤٣ - ديوي - أثر داروين - ص ٢٢٣ .

٤٤ - ديوي - المنطق - ص ١٠٨ .

٢٦٨ ت

٤٥ — أدوين — بيرت : جوهر أسلوب ديوى فى التفكير
Edwin A. Burt ; «The Core Dewey's Way of Thinking : Journal of ph.
يونيو ١٩٦٠ .

٤٦ — ديوى — الفلسفة والحضارة — ص ١٣٣ .

٤٧ — ديوى — مقالات فى المنطق التجريبي . ص ١٣٣ .

٤٨ — ديوى — « عقيدة مشتركة »
J. Dewey, A Common Faith — New Haven, Yale University Press, 1934.

٤٩ — « ديوى : موجز نظرية نقدية عن الاخلاق »
Dewey, Outlines of a Critical theory of Ethics — An Arbor : Register
publishing Co. 1891 —

٥٠ —
J. Dewey and James H. Tufts. Ethics — N. Y. Henry Holt and Co.
1932 — 311 — 312.

٥١ — ديوى — علم الاخلاق
J. Dewey ; Ethics, N. Y. Henry Holt and Co. 1908 — 421.

٥٢ — ديوى — الديمقراطية والتعليم . ص ٢٤٣ .

٥٣ — شياب Schilpp — فلسفة جون ديوى ص ٥٩٤

٥٤ — ديوى — علم الاخلاق — ٤٨٥

٥٥ — ديوى — التعليم اليوم .
J. Dewey — Education today — Joseph Ratner ed. (N. Y. G. P. Putnam's
Sons 1940) P. 355.

٥٦ — ديوى — الجمهور ومشاكله .
J. Dewey, the Public and its Problems. — N. Y. Henry Holt and Co.
1927) 87.

٥٧ — ديوى — الديمقراطية والتعليم — ص ٩٩

٥٨ — ديوى — النزعة الفردية قديما وحديثا
J. Dewey, individualism, Old and New, 1929 — Capricorn Books, 1962
— P. 77.

٥٩ — ديوى — الفلسفة والحضارة — ص ٢٨١

٦٠ — ديوى — الاخلاق — ص ٧٥ — ٧٦ .

— ٢٦٩ —

٦١ - ديوى - الجمهور ومشكلاته . ص ٦٩ . اهتم ديوى بمشكلة النزعة الفردية التقليدية وآثارها الاجتماعية حتى قبل أن يقرأ كتاب جيمس « مبادئ علم النفس » وقبل أن يصل الى تركيبته الخاصة عن الخبرة . وكتب : ام ١٩٣٠ يقول : انه وقتما كان لا يزال طالبا بجامعة فرمونت فى سبعينات القرن التاسع عشر ، تأثر كثيرا بفكره اوجست كونت عن الطبيعة المفككة للثقافة القربية الحديثة ، والتي ردها الى « نزعة فردية » غير متكاملة ، كما تأثر بفكرته ايضا عن مركب للعلم يمثل منهجا بنظم الحياة الاجتماعية . انظر ديوى « من النزعة المطلقة الى التجريبية » - ص ٢٠ .

٦٢ - ديوى - علم الاخلاق ص ٧٣ .

٦٣ - ديوى - الليبرالية والنشاط الاجتماعى .
J. Dewey, Liberalism and Social Action — 1935 — Capricorn Books
1963.

٦٤ -
Adams and Montague — Contemporary American philosophy P. 23

٦٥ - ديوى - الديمقراطية والتعليم ص ٣٣١ - ٣٨٣ .

٦٦ - نفس المرجع - ص ٥١ .

٦٧ - نفس المرجع - وكتاب التعليم اليوم ص ١٨ - ١٩ .

٦٩ - نفس المرجع ص ٤٥

٧٠ - ديوى - الطبيعة البشرية والسلوك - ص ١٠٥ .

٧١ - ديوى - التعليم اليوم - ص ٣٦٢ .

٧٢ - ديوى - الديمقراطية والتعليم ص ٩٧ .

٧٣ - ديوى - التعليم اليوم - ص ٩٧ .

٧٤ - ديوى - الجمهور ومشكلاته - ص ١٣١

٧٥ - ديوى - الحرية والثقافة - ص ١٢٣ - ١٢٤

٧٦ - ديوى وثاقته - علم الاخلاق ص ٣٧٣ .

٧٧ - نفس المرجع - ص ٣٨٧ - ٣٨٨ .

٧٨ - ديوى - الفلسفة والحضارة - ص ٣١٨ ، ٣٢٤ .

٧٩ - ديوى - الطبيعة البشرية والسلوك - ص ٦٥ - ٦٦ .

- ٢٧٠ -

٨٠ - قال ديوى : « لا يمكن الحكم على التقدم ، بالإشارة الى قيمة خالدة مفارقة ، بل بالإشارة الى النجاح فى تحقيق هدف منظور ، وتلبية احتياجات وشروط موقف بذاته » . انظر Dewey — Essays in Experimental Logic, 387.

٨١ - ديوى - مشكلات البشر ص ٤٧ .

٨٢ - ديوى - التعليم اليوم - ص ٣٣٩ .

٨٣ - ديوى - مشكلات البشر ص ١٥٧ .

٨٤ - ديوى - علم الاخلاق - ص ٤٧٤ .

٨٥ - ابلغ تصوير لفكرة التقدم قدمها ديوى هو ما ورد فى مقالة له عنوانها « التقدم » ظهرت لأول مرة فى مجلة International Journal of Ethics

عام ١٩١٦ ثم اعيد طبعها فى كتاب « شخصيات واحداث » .

٨٦ - نفس المرجع ص ٨٢٠ .

٨٧ - ديوى Dewey : The Need for a recovery of philosophy. 12

٨٨ - ديوى - الديمقراطية والتعليم - ص ٨٧ .

٨٩ - ديوى - الخبرة والتعليم Dewey — Experience and Education — The Macmillan Co. 1938, 26.

٩٠ - ديوى - الديمقراطية والتعليم - ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

٩١ - التقدم فى كتاب راتنر « شخصيات واحداث » ج ٢ ص ٨٢٣ .

٩٢ - ديوى الطبيعة البشرية والسلوك ص ٢٨٧ .

٩٣ - ديوى « الزمان والفردية » - ص ١٠٧ .

٩٤ - ديوى - تجديد الفلسفة - المقدمة .

٩٥ - ديوى - المدرسة والمجتمع - Dewey — The School and Society — University of Chicago press, 1915— P. 157.

٩٦ - المنطق ص ٢٣٩ . وانظر ايضا صفحات ٢٣٠ - ٢٣٩ بشأن ملاحظات ديوى على التاريخ كمشروع ادائى .

٩٧ - ديوى - تجديد الفلسفة ص ٩٤ - ٩٥ .

٩٨ - ديوى - مشكلات البشر ص ٦٠ .

- ٢٧١ -

- ٩٩ - ديوى - الحرية والثقافة - ص ٨٤ .
- ١٠٠ - ديوى - الجمهور ومشكلاته - ص ٢٠٢ .
- ١٠١ - ديوى - النزعة الفردية قديما وحديثا ص ١٧ .
- ١٠٢ - ديوى - الحرية والثقافة - ص ٩٨ .
- ١٠٣ - نفس المرجع - ص ٨٨ - يستخدم ديوى مصطلحات جيمس .
- ١٠٤ - ديوى - علم الاخلاق ص ٤٨٤ .
- ١٠٥ - ديوى - الحرية والثقافة ١٠١ .
- ١٠٦ - ديوى - الليبرالية والنشاط الاجتماعى ص ٨٣ .
- ١٠٧ - ديوى - المنطق - ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

الباب السادس

- ١ - شارلس بيرد - السياسة
Charles Beard Politics — N. Y. Columbia University press, 1908 — P. 6
- ٢ -
(Charles Beard, «Henry Adams» New Republic 22 March 31 — 1920).
- ٣ - أكثر الدراسات تفصيلا عن شباب بيرد هي دراسة
Paul Schmunk. "Charles Austin Beard, A Free spirit, 1870 — 1919".
- وهناك دراسات أخرى مفيدة للغاية عن حياة بيرد مثل كتاب ماري بيرد.
«نشأة شارلس بيرد»
— Mary R. Beard, the Making of Charles Beard — Exposition press, 1955).
- Bernard C. Borning, the political and Social thought of Charles Beard
- Richard Hofstadter, the progressive Historians : Turner, Beard, par-
rington N. Y. Vintage Books, 1970.
- ٤ -
Clifton J. Philips, "The Indiana Education of Charles Beard.
Indiana Magazine of History, June 1959.
- ٥ - أشارت مس. آدامز في مذكراتها الخاصة عن حياتها الى انه في
تسعينات القرن التاسع عشر بدا .. وكان الآمال المعقودة على الديمقراطية
ت - ٢٧٢ -

ستتحقق فوق التربية الانجليزية دون تربيتنا . انظر
Jane Addams, Twenty Years at Hull House — N. Y. New American Lib-
rary — 1960.

٦ — شارلس بيرد — « خطاب الاستقالة من جامعة كولومبيا — مجلة
School and Society

عدد ١٣ أكتوبر ١٩١٧ .

٧ — انظر مقالا بقلم هارولد كيركار وبودلين بايلور ولكنز بعنوان
« بيرد وبيكر ولجنة التحقيق في قضية تروفسكي » المنشور في مجلة
Quarterly American عدد شتاء ١٩٦١ .

— ٨

Cushing Strout, the pragmatic Revolt in American History : Carl
Becker and Charles Beard — New Haven : Yale University Press,
1958.

٩ — لفهم وتفسير هذا التأثير على بيرد انظر
Hugh I. Rogers : Charles Beard, the New Physics and Historical
Relativity" Historian (August 1968).

١٠ — « هنري آدمز » ص ١٦٣ .

١١ — ميرل كورتني : « معلم عظيم » مجلة
Social Education
أكتوبر ١٩٤٩ .

١٢ — بيل — شارلس بيرد ص ٣١٢ .

١٣ — بيرد — السياسة ص ١٢ .

بيرد — عرض كتاب « التاريخ السياسي لانجلترا » تأليف جورج آدمز
— مجلة Political Science Quart. سبتمبر ١٩٠٦ .
لم يكن بيرد في ذلك الوقت يمايز منهجيا بين التاريخ وبين السياسة .

١٤ — شارلس بيرد : تفسير اقتصادي لدستور الولايات المتحدة
Beard, An Economic Interpretation of the Constitution of the U. S. (the
Macmillan Co. 1913).

١٥ — شارلس بيرد — عرض كتاب « التاريخ الاشتراكي من ٩ قريميدور
الى ١٨ برومير تأليف جيرينيل ديفيل — مجلة
Political Science Quart. عدد مارس ١٩٠٦ . وانظر أيضا كتاب « السياسة » تأليف بيرد ص ١٤ .

١٦ — بيرد . « العلوم السياسية في البوثة » مجلة
New Republic عدد ١٧ نوفمبر ١٩١٧ .

١٧ - بيرد - « التعليم الذاتي » مجلة Young Oxford .
عدد أكتوبر ١٨٩٩ .

١٨ - شارلس بيرد - « دعوي الى مزيد من الضغط على الحقبة الحديثة » - محاضر جلسات جمعية مدرسي التاريخ في الولايات الوسطى وميريلاند ١٩٠٨ .

١٩ - شارلس بيرد - عرض كتاب
Die Lehre Vom pouvoir Constituant by Egon Zweig
مجلة العلوم السياسية الربيع سنوية عدد سبتمبر ١٩٠٩ .

٢٠ - بيرد - تفسير اقتصادي - ص ١٩ .

٢١ - بيرد - « الانشاس الاقتصادي للسياسة » - مجلة New Republic
عدد ٢٧ - سبتمبر ١٩٢٢ .

٢٢ - Hofstadter, the progressive Historians, 182.

٢٣ - ريتشان هوفستاد - بيرد والدستور مجلة American Quart,
أخر ١٩٥٠ .

٢٤ - Charles Beard and James Harvey Robinson, The Development of Modern Europe (Boston, Glinn and Co. 1907).

٢٥ - بيرد - السياسة ص ٦

٢٦ - بيرد - تفسير اقتصادي ص ١٩ .

٢٧ - Charles Beard, Economic Origin — of Jeffersonian Democracy —
the Macmillan Co. 1915.

٢٨ - Lee Benson, turner and Beard (Glencoe, Free press 1960).

٢٩ - قال كاشنج ستروت « اذا رفض رؤية التاريخ كعقدة تحكمها اصبع العناية الالهية سواء بطريقة دينية او علمية ، فان تفسير ، الاقتصادي سيظهر في صورة ترجمة علمانية له ولا شيء آخر . انظر .
Strout, the pragmatic Revolt

٣٠ - شارلس بيرد « فعالية التعليم من خلال العمل » مجلة American Federationist

يوليو ١٩٢٢ .

٣١- شارلس بيرد « إعادة تعمير اليابان عدد اكتوبر ١٩٢٣ من
مجلة
Review of Reviews

٣٢- بيرد- البحوث المحلية فى الداخل والخارج - عدد مارس ١٩٢٥
من مجلة
Journal of Social Forces

٣٣- شارلس ومازى بيرد « نشأة الحضارة الأمريكية
The Rise of American Civilization (Macmillan Co. 1927) p. 443

يمكن ملاحظة التغير الذى طرأ على تفكير بيرد ، اذا ما قارنا المعالجة
السطحية للأفكار فى كتابه « تفسير اقتصادى » بالمعالجة العميقة والاعتراف
بأصالة دور الفكر فى كتاب « نشوء الحضارة » . مثال ذلك ان بيرد فى الكتاب
الآخر يتحدث عن الثورة الأمريكية باعتبارها « تحولاً اقتصادياً واجتماعياً
وفكرياً من الدرجة الأولى من حيث الأهمية - انها من أهم عوامل تشكيل
العالم الحديث الذى تعلم فيه الانسان كيف يصوغ حياته ليحقق أحلامه » .
نفس المرجع ص ٢٩٦ . وقرب ختام الكتاب يشير الى ان كتابة التاريخ ذاتها
قد تغيرت : « ان احتكار التاريخ السياسى يوشك ان ينتهى .. ان الحدود
الضيقة لمملكة كليو Clio تتسع لتشمل على تاريخ الطبقات المثقفة ودور
الذكاء فى دراما البشرية » . نفس المرجع - ح ٢ ص ٧٦٤ .

٣٤- نفس المرجع من المقدمة .

٣٥- مقدمة شارلس بيرد لكتاب « فكرة التقدم » تأليف ج . ب .
بيرد ١٩٣٢ .

٣٦- بيرد - الأساس الاقتصادى للسياسة ص ١٢٨ - ١٢٩ .

٣٧- بيرد - مكاسب جديدة فى الحكم . مجلة World Tomorrow
عدد نوفمبر ١٩٢٧ .

٣٨- شارلس بيرد - « تطور الفكر الاجتماعى والمؤسسات : الفردية
والرأسمالية » . دراسة فى موسوعة العلوم الاجتماعية التى أشرف عليها
أ . ر . أ . سليجمان Seligman والفين جونسون Alvin Johnson
الناشر مكميلان ١٩٣٠ .

٣٩- يمثل كتاب روجرز « شارلس بيرد » عوناً هاماً فى معالجة هذا
المتطور . ويدحض زعم كاشنيج-ستروت من أن بيرد كان غير واسع الاتجاهات
العلوم الطبيعية الحديثة فى العشرينات انظر
Strout : the pragmatic Revolt, 60

٤٠- الاقتباس من كتاب روجرز « شارلس بيرد » ص ٥٤٧ - ٥٥١
- ٢٧٥ -

٤١ - انظر هيام « التاريخ »
Highman «History» American Political

٤٢ - شارلس بيرد - « جوانب مجهولة في العلوم السياسية عدد
ابريل ١٩٤٨ من مجلة American Political Science Review

الكتب الأخرى التي ذكرها بيرد هي كتاب
— Brooks Adams : Law of Civilization and Decay.
— Mannheim : ideology and utopia.
— Croce : History : its theory and practice.
— Vaihinger : the philosophy of «As if»

٤٣ - ارنست هوبسون « نطاق العلوم الطبيعية »
Earnest W. Hobson, the Domain of Natural Science (Cambridge Univ-
ersity press 1923).

٤٤ - شارلس بيرد - العلوم اسياسية ضمن كتاب
Wilsen Gee ed. Research in the Social Sciences — Macmillan 1929.

٤٥ - شارلس بيرد « رسكين وهذيان الالسنه » عدد ٥ اغسطس
١٩٣٦ مجلة Republic

٤٦ - شارلس بيرد « الكونجرس يحترق » عدد سبتمبر ١٩٣٢ مجلة
Yale Review

٤٧ - Charles Beard and G. H. Smith
The Open Door at Home — Masmillan 1934 — 15.

٤٨ - بيرد « رسكين وهذيان الالسنه - المرجع السابق ذكره .

٤٩ - بيرد وسميث « الباب المفتوح » ص ١٣٥ .

٥٠ - بيرد - رسكين .. ص ٣٧٠ .

٥١ - شارلس بيرد : حدود تطبيق العلوم الاجتماعية كما تتضمنها
الاتجاهات الاجتماعية الحديثة . عدد مايو ١٩٣٣ مجلة Social Forces

٥٢ - بيرد وسميث « الباب المفتوح » ص ١٩ - ٢٠ .

٥٣ - شارلس بيرد - طبيعة العلوم الاجتماعية
Beard : the Nature of the Social Sciences — Charles Scribner's Sons 1934
— P. 154.

٥٤ - بيرد - حدود تطبيق العلم الاجتماعى . ص ٥٠٦ .

٥٥ - نفس المرجع .

٥٦ - بيرد سميث « الباب المفتوح » ص ١٥ .

Rushlights in Darkness — 577

٥٧ - بيرد

٥٨ - شارلس ومارى بيرد « الروح الأمريكية » دراسة فى فكرة الحضارة فى أمريكا .

Charles and Mary Beard, the American Spirit : A Study of the idea of civilization in the U. S. (Collier Books, 1962).

صدر هذا الكتاب أول مرة عام ١٩٤٢ على أنه المجلد الرابع من كتاب «نشأة الحضارة الأمريكية» .

٥٩ - بيرد - حدود تطبيق العلم الاجتماعى - ص ٥١ .

٦٠ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ١٣٥ .

ونجد نفس الصياغة فى كتاب بيرد « السياسة العامة والرفاهية »
Beard, Public Policy and the General Welfare, N. Y. Farrar and Rinehart — 1941.

٦١ - مثال ذلك أن كلمات المحرر بمجلة New Republic

دأبت خلال العشرينات على تأكيد أن « الإصلاح يجب أن يكون أكثر من مسألة منهج تجريبى . واكد هربيرت كرولى عام ١٩٢٢ أن الليبرالية اذا شاءت أن يكون لها أى معنى شخصى أعمق ، فإن عليها أن تتجاوز التكنولوجيا وتحقق تجديدا روحيا فى المجتمع «جون - ديجينز» مغازلة مع الفاشية - الليبراليون البرجماتيون الأمريكيون وايطاليا موسولينى » عدد يناير ١٩٦٦ مجلة American Historical Review

٦٢ - شارلس بيرد - أسس لإعادة النظر فى التسجيل التاريخى .
النظرية والتطبيق فى الدراسة التاريخية : تقرير اللجنة الخاصة بالتسجيل التاريخى
(New York, Social Science Research, Council, 1946) 6.

١

٦٣ - اشار هارى المار بارنيز الى آثار الأزمة التى يحدثنا عنها بيرد ، وذلك فى عرضه لكتاب « طبيعة العلوم الاجتماعية » ١٩٣٤ - « الكتاب فى مجموعة يتفق مع الاتجاه المتناقض نوعا ، والذي نلاحظه فى الكتابات الأخيرة للدكتور بيرد . فهو من ناحية صملى الى اقصى حد ، ويكشف عن دراية واسعة بأداب التحليل والدراسات الاجتماعية المعاصرة . ولكنه من ناحية أخرى ، نجده فى ملاحظاته النظرية ينزع الى التجريد الذى كان من أشد ناقديه فى وقت ما . . حتى هيجل يتحدث عنه بوجدان وعاطفة ، وقد كان ذات مرة

شيطان بيرد . انظر هاري المار بارينز Barnes في عرضه
لكتاب « طبيعة العلوم الاجتماعية » تأليف بيرد وذلك في عدد أكتوبر ١٩٣٤
من مجلة American Historical Review

٦٤ - الاقتباس أورده بيرد في مقاله « الزمن والتكنولوجيا والروح
الخلاقة في العلوم السياسية » عدد فبراير ١٩٢٧ مجلة
American Political Science Review

٦٥ - شارلس بيرد « حوار بشأن الأمور البشرية »
Discussion of Human Affairs — N. Y. Macmillan Co. 1936, P. 79.

٦٦ - بيرد - حدود تطبيق العلم الاجتماعي ص ٥٠٦ .

٦٧ - شارلس بيرد - السياسة القومية والحرب - عدد فبراير
Scribner's Magazine ١٩٣٥ من مجلة

٦٨ - شارلس بيرد - مؤرخ يبحث عن النور - محاضر جلسات
جمعية معلمى التاريخ بالولايات الوسطى وميريلاند ١٩٣١ .

٦٩ - بيرد « حوار حول الشؤون البشرية » ص ٧٥ .

٧٠ - نفس المرجع ص ١١٧ .

٧١ - شارلس بيرد - التاريخ المكتوب كعمل من أعمال الايمان - عدد
American Historical Review يناير ١٩٣٤ - مجلة

٧٢ - بيرد - حوار حول الشؤون البشرية - ص ٨٧ .

٧٣ - شارلس بيرد - هذا الحلم النبيل - عدد أكتوبر ١٩٣٥ مجلة
American Historical Review

٧٤ - هاري ماركس : « أرض تحت أقدامنا - النزعة النسبية عند
بيرد » عدد أكتوبر ١٩٥٣ من مجلة Journal of the History of ideas

٧٥ - شارلس بيرد والفرد فاجنس « تيارات الفكر في التسجيل
التاريخي » عدد أبريل ١٩٣٧ مجلة American Historical Review

٧٦ - بيرد « ذلك الحلم الجميل » ص ٨٦ .

٧٧ - بيرد - طبيعة العلوم الاجتماعية « ص ٦٤ .

٧٨ - بيرد « العلوم السياسية » ص ٢٧٢ .

٧٩ - نفس المرجع .

٨٠ - بيرد وسميث - الباب المفتوح - ص ٢٢٨ . حين لخص بيرد هذه العلاقة استخدم عبارات جيمس : « عندما نسمى الى تجديد ما كان وما هو كائن ، فاننا لا نمك الا ان نتقى الوقائع التي تبدو لنا وثيقة الصلة بالمشكلة المطروحة ، أى ما هو هام لصياغة النتائج . وعندما نبدأ صياغة النتائج ، فاننا حتما نمزج الفكر بالاجراء المملى اننا نضع المعايير والغايات التي نراها مرغوبة ، ونصنع تأكيدا لارادة الاعتقاد وارادة الفعل . ولا ريب فى أن قوة ذلك التحديد ، وفعاليتها فى صنع التاريخ ، رهن بدرجة الدقة فى التنبؤ وبأثره على مسار الأمور » . نفس المرجع ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

٨١ - التاريخ المكتوب كعمل من أعمال الايمان - عدد يناير ١٩٣٤
مجلة American Historical Review

٨٢ - استخدم بيرد التعريف الذى وضعه كيرت ريزلر Kurt Riezler للتاريخ بأنه « أفكار ومصالح تتطور دائما وايدا ، وتحدث على مدى الزمان . وهناك دلائل قوية على أنه قرأ ريزلر من منظور أمريكى . واستخدم بيرد عبارة ريزلر « الفكرة والمصلحة » للدلالة على نفس المعنى وبنفس الطريقة الذى تحدث بها جيمس عن « الكلمة » و « الفعل » . ولم يكن هذا هو ما يقصده ريزلر الرومانسى الجديد على الاطلاق . انظر - بيرد وسميث : « الباب المفتوح » . ص ١٥٧ .

٨٣ - بيرد - طبيعة العلوم الاجتماعية ص ٦١ .

٨٤ - بيرد « التاريخ المكتوب كعمل للايمان » ص ٢٢٦ .

٨٥ - بيرد « طبيعة العلوم الاجتماعية » ص ٧١ .

٨٦ - بيرد - حوار حول الشؤون البشرية - ص ١١٤ .

٨٧ - بيرد - التاريخ المكتوب كعمل من أعمال الايمان - ص ٢٢٨
مفهوم « الاطار المرجعى » الذى استخدمه بيرد مرارا فى الثلاثينات والاربعينات
أخذه عن كروس Croce - انظر :

Nash Self-Education : In Historiography — P. 112 — 114.

٨٨ - بيرد - طبيعة العلوم الاجتماعية - ص ١٩١ .

٨٩ -

Charles Beard, «American in Midpassage» in John Dewey and the promise of America. Columbus, Ohio progressive Education Association 1939
— P. 19.

٩٠ - بيرد - « التاريخ والعلوم الاجتماعية » عدد ١٧ أغسطس ١٩٣٥
من صحيفة Saturday Review of Literature

- ٩١ - بيرد - السياسة العامة ورفاهية المجتمع . ص ٨ .
- ٩٢ - شارلس بيرد « البحث عن المركز - عدد يناير ١٩٣٢ مجلة
Scribner's Magazine
- ٩٣ - شارلس بيرد « المهمة الملقاة على عاتقنا » عدد مايو ١٩٣٤ -
مجلة Social Studies
- ٩٤ - بيرد - طبيعة العلوم الاجتماعية ص ٤٥ .
- ٩٥ - بيرد - السياسة العامة ورفاهية المجتمع - ص ٢٧ - ٢٨ .
- ٩٦ - بيرد - Rushlights in Darkness
- ٩٧ - بيرد - البحث عن المركز - ص ٣ - ٤ .
- ٩٨ - بيرد - طبيعة العلوم الاجتماعية - ص ٤٥ .
- ٩٩ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ٣٢ - ٣٣ .
- ١٠٠ - بيرد - بحث عن المركز - ص ٧ .
- ١٠١ - نفس المرجع .
- ١٠٢ - بيرد - الروح الأمريكية - ص ٤٦٢ .
- ١٠٣ - فى نهاية الثلاثينات لم يقبل بيرد فقط الرأى القائل : ان
الافكار قوة عليية حقيقية للتاريخ ، بل كان يقترب من الموقف القائل : ان
الافكار لها استقلال تاريخى معين ، ولا علاقة لها بمصالح محددة . انظر
العرض الذى قدمه بيرد لكتاب رالف جبريل وعنوانه « مسار الفكر
الديمقراطى الأمريكى : تاريخ فكرى منذ عام ١٨١٥ » . فى العدد ٤٦ أكتوبر
مجلة ١٩٤٠ American Historical Review 1940.
- ١٠٤ - بيرد بحث عن المركز ص ٧ .
- ١٠٥ - بيرد - العالم كما أريده . ص ٣٣٤ .
- ١٠٦ - Beard, Rushlights in Darkniess
- شموع فى الظلام ص ٥٧٨ .
- ١٠٧ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ١٥٢ .
- ١٠٨ - بيرد - البحث عن المركز - ص ٥ .
- ١٠٩ - وعد الحياة الأمريكية - ص ٣٥١ - ٣٥٢ .
- ١١٠ - بيرد - السياسة العامة ورفاهية المجتمع ص ٢٤ ، ٢٥ .

١١١ - شارلس بيرد - ميثاق للعلوم الاجتماعية .
Ch. Beard, A Charter for the Social Sciences — Charles Scribner's Sons
1932.

١١٢ - شارلس بيرد « الجمهورية : محادثات عن الاسس
The Republic : Conversations on Fundamentals, 1943 — Viking press.
1962.

١١٣ - شارلس بيرد - نشوء الفكرة الديمقراطية في الولايات المتحدة
Survey Graphic عدد ابريل ١٩٣٧ مجلة

١١٤ - بيرد - الجمهورية . ص ١٥ .

١١٥ - بيرد - نشوء الفكرة الديمقراطية - ص ٢٠٣ .

١١٦ - بيرد الروح الامريكية خاصة الباب الحادى عشر .

١١٧ - نفس المرجع - ص ٧ ، ٥٨١ .

١١٨ - نفس المرجع - ص ٥٨٠ - ٥٨١ .

١١٩ - نفس المرجع - ص ١٣ .

Robert Skotheim

١٢٠ - لحظ روبرت سكوثيرم

ان كتاب الروح الامريكية ، كان استجابة بيرد على تحديات النزعة الشمولية
واذا كان هذا صحيحا الا ان الازمة التى كان بيرد يصارع ضدها ، كانت
اوسع كثيرا من قضية النزعة الشمولية ولهذا اخذ مفهوم الحضارة عنده دلالة
اكبر كجزء من فكر بيرد فى المرحلة الاخيرة : انظر

Robert Skotheim, American intellectual Histories and Historians
(princeton University press, 1966.

١٢١ - شارلس بيرد ووليام بيرد « التنين الامريكى »
Charles Beard and William Beard, The American Leviathan — Macmillan
Co. 1930. P. 9.

١٢٢ - شارلس بيرد - أسطورة الفردية الامريكية الصارمة
Charles Beard : the Myth of Rugged American Individualism (the
John Day Co., 1932 — P. 26.

١٢٣ - بيرد - التنين الامريكى ص ٣ .

١٢٤ - بيل - شارلس بيرد
Beale — Ch. A. Beard P. 70, 121, 236.

١٢٥ - شارلس بيرد « تفسير اقتصادى للاسطول البحرى » عدد ٢٥
نوفمبر ١٩٣١ صحيفة New Republic

١٢٦ - Beard, A Memorandum on Social philosophy — P. 13.

وانظر أيضا « الروح الامريكية » ص ٢٦٨ - ٤٦١ .

١٢٧ - بيرد الروح الامريكية ص ٤٦١ .

١٢٨ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ١٤١ - ١٤٢ .

١٢٩ - شارلس بيرد - فجر النظم الاجتماعية عدد يناير ١٩٤٠ من
مجلة Living Age

١٣٠ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ٣٠٥ .

١٣١ - Beard, A Memorandum on Social Philosophy, 10

١٣٢ - بيرد وسميث « الباب المفتوح » ص ٣٠٦ .

١٣٣ - بيرد - خطة خمسية لامريكا - ص ٣ .

١٣٤ - بيرد - السياسة العامة ورفاهية المجتمع ص ٤٣ .

١٣٥ - بيرد - الروح الامريكية ص ٥٨٠ .

١٣٦ - بيرد - البحث عن مركز - ص ٥ .

١٣٧ - شارلس بيرد - « الأمن الجماعى » عدد ٢ فبراير ١٩٣٨ من
مجلة New Republic

« اختيارنا فى السياسة الخارجية » عدد مارس ١٩٣٧ مجلة Events
كان رد فعل بيرد ازاء تجمع سحب الحرب فى أوروبا وآسيا ، انه دعا
الى اتباع سياسة قومية أساسها « الحضارة الامريكية » او « النزعة القارية »
اى القاصرة على القارة الامريكية ، والتي تؤمن بعقيدة محددة هى « لتجنب
الحرب العالمية الثانية ولنفكر فى شئوننا نحن ولنحترث بستاننا » . انظر
Charles and Mary Beard, America in Midpassage — Macmillan Co.,
1939

١٣٨ - بيرد - الروح الامريكية - ص ٥٨٠ - ٥٨١ جدير بالذكر ان
تفسير بيرد لماركس فى الثلاثينات ، تركز أساسا على الطبيعة الحتمية فى
ديالكتيك ماركس . وقد يعترض بعض اشياع ماركس بأن بيرد اشتد فى
قسوته حين شرع فى تفسير النزعة الحتمية عند ماركس ، وأن نقده فى كتاب
« الباب المفتوح » على سبيل المثال لم يضع فى الاعتبار أن الماركسيين بدورهم
يؤمنون بأن الناس صنعوا التاريخ .

Cushing Strout

١٣٩ - يقول كاشنج 'ستروت

وهو من أبرز من انتقدوا بيرد ، لقد أخفق بيرد في بيان المسئوليات التي يتحملها المؤرخ حين يكف عن الزعم بأنه عالم . وبعد أن هدم بيرد الوضعية التاريخية جعل « حكم أحداث المستقبل » المعيار الوحيد لتقييم عمل المؤرخ ورأى ستروت أن هذا أكثر قليلا من المطالبة بإيمان أعمى . انظر

Strout, The Pragmatic Revolt

Lloyd Sorenson

واعترف كذلك ليلويد سورنسون بأن بيرد كان واعيا بكثير من المشكلات في كتابة التاريخ خلال الثلاثينات ، ولكنه استطرد قائلا : أن بيرد أخفق . . في صنع أى تحليل منهجى يبين طبيعة أزمة التسجيل التاريخى . انظر

Sorenson "Beard Historiographical thought".

والملاحظ أن كلا من ستروت وسورنسون لم يوليا فكرة الحضارة اهتماما كافيا ، يوضح دورها كتصور ايجابى واخلاقى برجمائى فى تفكير بيرد . ويؤكد جون و . وارد أن الزعم بأن بيرد جعل الأفكار مجرد ظواهر مصاحبة للتاريخ يعنى ببساطة أن من يقول هذا لم يقرأ كتابات بيرد الأخيرة . انظر John W. Ward, Direction in «American Intellectual History» - American Quarterly — Winter 1966.

١٤٠ - بيرد وسميث - الباب المفتوح - ص ١٠٢ - ١١١

وبيرد - الروح الأمريكية - ص ٤٦١ - ٤٦٢ .

الباب السابع

١ - بيرد - العلوم السياسية ضمن كتاب باشراف

Wilson Gee — Research in the Social Science — (Macmillan Co., 1929) 287.

Howard K. Beale,

٢ - الاقتباس من كتاب

Charles Beard : An Appraisal — University of Kentucky press, 1954) 7.

٣ - هنرى آدمز - تعليم هنرى آدمز

Henry Adams The Education of Henry Adams, (Boston, Houghton Mifflin, 1918)

٤ - ملفين ليون - الرمز والفكرة عند هنرى آدمز

Melvin Lyon, Symbol and idea in Henry Adams. (Lincoln ; University of Nebraska press 1970).

٥ - آدمز - تعليم ص ٤٩٥ .

رقم الايداع ٧٨/٢٣٤٤

دار الطباعة الحديثة
٦ كنيسة الأرمن – أول شارع الجيش ت ٩٠٨٣١٨



Bibliotheca Alexandrina



0395039